John Shand

Introducere în filosofia occidentală

Filosofie și filosofi

Univers enciclopedic

John Shand s-a născut la Manchester în 1956 și predă filosofia la Open University. Și-a luat licența în filosofie la Universitatea din Manchester, cu calificativul „First Class Honours", și doctoratul în același domeniu la King's College, Cambridge.

JOHN SHAND

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA OCCIDENTALĂ

(FILOSOFIE ȘI FILOSOFI)

Traducere de
LAURENȚIU HANGANU
Postfață de

București, 1998

Coordonatorul colecției: prof. univ. dr. VASILE TONOIU

Control științific și note: dr. LEONARD GAVRILIU

Redactor: MARIA STANCIU

Tehnoredactare computerizată: LILIANA KIPPER

Copyright ©
John Shand, 1993

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ISBN: 973-9243-96-7

CUPRINS

PREFAȚĂ 7
INTRODUCERE 9
TABEL CRONOLOGIC 13

I. FILOSOFIA GREACĂ PRESOCRATICĂ 15
Filosofi preparmenidieni 20
Filosofi parmenidieni 24
Filosofi postparmenidieni 29

II. FILOSOFIA GREACĂ 35
Platon 37
Aristotel 50

III. FILOSOFIA MEDIEVALĂ 67
Augustin 70
Toma d'Aquino 74
Ockham 82

IV. RAȚIONALISMUL 91
Descartes 92
Spinoza 105
Leibniz 119

V. EMPIRISMUL 133
Locke 135
Berkeley 148
Hume 161

VI. IDEALISMUL TRANSCENDENTAL 178
Kant 181

VII. FILOSOFIA GERMANĂ TÂRZIE 198
Hegel 201
Nietzsche 212

VIII. FILOSOFIA ANALITICĂ 226
Russel 230
Wittgenstein 243

IX. FENOMENOLOGIA ȘI EXISTENȚIALISMUL 256
Husserl 256
Sartre 269

X. POZITIVISMUL LOGIC ȘI FALSIFIAȚIONISMUL 283
Ayer 283
Popper 295

XI. FILOSOFIA LINGVISTICĂ 309
Wittgenstein 309

XII. FILOSOFIA RECENTĂ 330
Gilbert Ryle 330
Nelson Goodman 331
W.V.O. Quine 331
J.L. Austin 332
Stuart Hampshire 332
Donald Davidson 332
P.F. Strawson 333
Thomas S. Kuhn 333
Paul Feyerabend 334
Michael Dummett 334
Richard Rorty 335
John R. Searle 335
Saul Kripke 336

NOTE (de dr. Leonard Gavriliu) 337
BIBLIOGRAFIE 341
POSTFAȚĂ (de dr. Vasile Tonoiu) 369

PREFAȚĂ

Am fost ajutat la scrierea acestei cărți de mai multe persoane.

Aș dori să-i mulțumesc în mod deosebit soției mele, Judith, pentru statornicul și neprețuitul ei sprijin, ca și pentru ajutorul său practic; ea a verificat întregul manuscris și corectura; de asemenea, mi-a semnalat toate neclaritățile și ambiguitățile; fără ajutorul ei, această carte nu ar fi fost încheiată.

Aș dori să-mi exprim recunoștința pentru ajutorul primit de la următoarele persoane, care, fiecare dintre ele, a citit și comentat o parte a manuscrisului: David Bell, Michael Clark, David E. Cooper, Oswald Hanfling, Desmond P. Henry, David Lamb, Harry Lesser, Kathryn Plant, Robert Wilkinson. De asemenea, transmit mulțumiri lui Ted Honderich și lui Jonathan Riley. Aș vrea să mai mulțumesc tuturor foștilor mei studenți de la Open University, ale căror opinii reale sau ipotetice în ceea ce privește caracterul inteligibil al acestor rânduri le-am avut mereu în minte în timpul scrierii cărții. De neprețuit au fost condițiile favorabile de care am dispus la Universitatea din Manchester: biblioteca departamentului de filosofie și în special biblioteca universitară John Rylands din Manchester. Orice neajunsuri ale acestei cărți revin, bineînțeles, propriei mele responsabilități.

Nu am dat referințe precise pentru citatele din carte pentru că nu le-am crezut necesare și potrivite pentru o lucrare de acest tip. În orice caz, supun atenției cititorului bibliografia extinsă și adnotată. Foarte puținele citate directe folosite sunt lăsate deci fără referințe exacte, deși câteodată menționez opera din care provin, iar în toate cazurile este evident ce filosof este citat.

JOHN SHAND

INTRODUCERE

Obiectivul acestei cărți este de a oferi o introducere în filosofia occidentală prin intermediul trecutului său, atât acela îndepărtat, cât și cel mai recent, și de a servi celor care aprofundează filosofia. Materia filosofiei este prezentată prin studiul gândirii celor mai importanți filosofi și prin concentrarea interesului asupra a ceea ce în general se consideră a fi domeniile centrale ale filosofiei: natura filosofiei însăși, teoria cunoașterii (epistemologia), natura fundamentală a realității (metafizica). Se speră ca această lucrare să satisfacă curiozitatea celor care vor să înțeleagă ce este filosofia și să ofere o deschidere către studiul mai avansat al filosofiei și filosofilor. Pentru a-l ajuta pe cititor în studiile sale viitoare, este inclusă o bibliografie extinsă și adnotată, care servește drept ghid, în primul rând, pentru operele scrise de sau despre filosofii abordați în această carte, deși ea conține și referințe la lucrări de filosofie mai generale.

Diferitele capitole și secțiuni din carte pot fi citite cu folos și separat, fiind relativ autonome, cu toate că, prin citirea cărții în ordine, de la un capăt la celălalt, se obține un plus de efect benefic cumulativ.

Este imposibil să te ocupi de toate controversele privind interpretarea. În orice caz, s-a încercat ca ideile să fie exprimate cu claritate și acuratețe. Abordarea generală a fiecărui filosof luat în considerare are ca scop prezentarea în ansamblu și coerentă a vederilor acestuia, mai degrabă decât să le supună unei disecții critice zeloase. Există totuși unele observații critice care se desprind în mod logic din expunere.

Este dificil să expui caracteristicile definitorii ale filosofiei. Motivul dificultății de a răspunde la întrebarea ce este filosofia furnizează, în mod paradoxal, un fel de răspuns. O parte esențială a filosofiei este dată de măsura în care își reconsideră propria natură. Filosofia are tendința de a pune întrebări fundamentale și extrem de vaste; ea ridică probleme care în mod obișnuit nu sunt câtuși de puțin considerate probleme în cea mai mare parte a celorlalte domenii ale cercetării umane. Una dintre trăsăturile care ne ajută să înțelegem natura filosofiei, care este și unul dintre principalele puncte de atracție ale disciplinei, este libertatea gândirii: în filosofie nici o întrebare nu este, o dată pus în fața ei, una la care nu se poate răspunde.

Filosofia nu trebuie să fie nicidecum defensivă sau timidă în ceea ce privește natura sau existența sa. Se spune uneori că temele filosofiei sunt mult prea îndepărtate de orice ar putea avea o importanță practică pentru viață. Chiar dacă acest lucru ar fi adevărat, nu urmează de aici că nu merită să te ocupi de filosofie, pentru că ea ar putea foarte bine să se dovedească interesantă în sine. În orice caz, filosofia examinează idei din etică și politică, idei care au consecințe practice imediate. Mai mult, unul dintre motivele pentru care este importantă filosofia este că, mai mult decât orice altă disciplină, examinează în mod liber supoziții care altminteri ar trece drept indiscutabile; multe dintre aceste convingeri fundamentale, pe care oamenii le consideră de la sine înțelese, conduc către și susțin alte convingeri, care au consecințe practice imediate prin aceea că ajung să determine credințele și modurile de acțiune ale oamenilor. Oricând și oriunde trăim, suntem impregnați de o viziune asupra lumii care poate fi atât de familiară, încât devine mai presus de orice îndoială. Atâta vreme cât oamenii nu sunt închistați în mod dogmatic sau legați de un sistem fix de idei și credințe, va exista și filosofia. Filosofia nu este un lux, ea devine o necesitate imediat ce oamenii sunt capabili și doresc să gândească liber despre crezurile lor. Consecințele îngrozitoare care au urmat credințelor susținute dogmatic în istoria omenirii sunt o mărturie suficientă pentru necesitatea de a filosofa. Oricine examinează în mod deschis și critic ideile fundamentale, mai degrabă decât să le accepte fără discuție, a început să facă filosofie. Filosofia face incizii adânci în credințele noastre privitoare la lume și la locul nostru în ea.

Este definitoriu pentru filosofie faptul că își îndreaptă atenția către premisele celor mai multe dintre celelalte discipline și apoi împinge cercetările încă și mai adânc. Filosofia pune în discuție probleme perene ale vieții și gândirii. Una dintre atracțiile filosofiei este faptul că pune în legătură gânditori din epoci istorice diferite și găsește în gândirea acestora aceleași probleme fundamentale.

Referințele la contextul intelectual și istoric în care se naște o poziție filosofică ne pot ajuta să înțelegem semnificația acelei poziții. Oricum, este important să nu se confunde adevărul pozițiilor filosofice și trăinicia argumentelor prezentate în vederea susținerii acestora cu originea sau aria influenței lor cauzale, psihologice sau istorice. Filosofia implică expunerea ideilor existente, speculare unor idei noi și evaluarea critică a trăiniciei argumentelor aduse în sprijinul opiniilor susținute ca fiind adevărate. În evaluarea adevărului unei opinii sau a trăiniciei argumentației care o însoțește nu are relevanță nici originea opiniei sau argumentului, nici influența sa asupra problemelor umane. Se pot, bineînțeles, stabili origini și influențe, dar nu este același lucru și nici un substitut pentru evaluarea validității argumentelor și adevărului credințelor. O anumită filosofie poate avea o origine interesantă sau poate fi foarte influentă, dar poate rămâne, cu toate acestea, o filosofie lipsită de valoare.

Esența metafizicii poate fi definită drept încercarea, făcută exclusiv prin intermediul judecăților și argumentelor, de a înțelege structura fundamentală a lumii pe baza presupunerii că trebuie să existe un număr de trăsături pe care le posedă în comun toate realitățile posibile, oricât de diferite ar fi acestea, în rest. Metafizicianul pretinde a fi în stare să determine câteva adevăruri generale și necesare în ceea ce privește natura realității numai prin rațiune, independent de observație și de mărturia experienței. Epistemologia se ocupă cu ceea ce este cunoașterea, ce condiții trebuie satisfăcute pentru cunoaștere, ce contează drept probă valabilă și justificare și care, în aceste condiții, sunt categoriile de lucruri pe care le putem cunoaște. Și metafizica și epistemologia ridică întrebări la care nu se poate răspunde prin investigații științifice empirice, pentru că orice astfel de investigație include supoziții și presupoziții metafizice și epistemologice subînțelese, și astfel orice răspunsuri derivate din știință ar duce înapoi la întrebările puse. De exemplu, știința face presupuneri cu privire la temeinicia dovezilor empirice, natura teoriilor empirice și condițiile care trebuie îndeplinite, în general, pentru a se asigura că încrederea într-o teorie mai degrabă decât în alta este dictată de rațiune.

În această carte, referințele la etică și politică vor fi puține, deși o oarecare mențiune a eticii este de neevitat, pentru că aceasta este uneori legată fără putință de separare de interesul filosofului pentru cunoaștere și pentru structura generală a existenței.

Cei care sunt interesați și doresc să urmeze calea cercetării filosofice pășesc poate în cea mai mare aventură a ideilor. Filosofia este o parte importantă a ceea ce Bertrand Russell numea „strălucirea de amiază a geniului uman", chiar dacă acesta este poate destinat, în cele din urmă, nimicirii; pentru moment, ființa umană se distinge prin această activitate în fața unui univers care poate părea, în cel mai bun caz, indiferent față de preocupările umane.

TABEL CRONOLOGIC

Aceasta cuprinde o listă a principalilor filosofi prezentați în carte, în afara celor din capitolul XII, „Filosofia recentă". Uneori, în privința celor din trecutul mai îndepărtat, datele sunt nesigure.

î.Hr.
Thales (c. 624–c. 546)
Anaximandru (c. 610–c. 546)
Anaximene (c. 585–c. 528)
Pitagora (c. 571–c. 497)
Xenofan (fl. 540)*
Heraclit (fl. 504)*
Parmenide (fl. 501–492)*
Zenon (c. 464)*
Anaxagoras (c. 500–428
Empedocle (c. 484–c.424)
Socrate (470–399)
Democrit (c. 460–c.371)
Leucip (fl. 450–420)*
Melisos (c. 441)*
Platon (427–347)
Aristotel (384–322)

d.Hr.
Augustin (354–430)
Toma d'Aquino (1225–1274)
Ockham (c. 1285–1349)
Descartes (1596–1650)
Spinoza (1632–1677)
Locke (1632–1704)
Leibniz (1646–1716)
Berkeley (1685–1753)
Hume (1711–1776)
Kant (1724–1804)
Hegel (1770–1831)
Nietzsche (1844–1900)
Husserl (1859–1938)
Russell (1872–1970)
Wittgenstein (1889–1951)
Popper (n. 1902)
Sartre (1905–1980)
Ayer (1910–1989)

* Vârsta maturității (n. tr.).

CAPITOLUL I

FILOSOFIA GREACĂ PRESOCRATICĂ

Trecutul nu e o poveste; el se desfășoară ca istorie, asemeni unei ficțiuni dintr-o carte, numai la o privire retrospectivă, prin interpretare. În consecință, atunci când expunem ceea ce s-a întâmplat în trecut, simțim lipsa uneia dintre caracteristicile oricărei povestiri: un început precis. În orice caz, la scurt timp după anul 600 î.Hr., în Grecia aveau loc unele schimbări în gândirea umană, schimbări care nu păreau să aibă un precedent; iar aceste schimbări în modul în care oamenii au început să gândească despre lume și despre ei înșiși sunt fundamentul celor mai importante aspecte ale civilizației occidentale actuale — știința, etica, politica și filosofia sa. Au existat evenimente importante și înaintea acestei date, dar din anul 600 î.Hr. s-au petrecut suficiente schimbări în gândirea umană pentru a-l considera drept un început.

În mod obișnuit, se consideră că obiectul de studiu al filosofiei antice se întinde din anul 585 î.Hr. până în 529 d.Hr. Bineînțeles, speculația filosofică nu și-a încetat existența la acea dată, dar interzicerea de către împăratul roman creștin Iustinian a predării filosofiei la Universitatea din Atena, în 529 d.Hr., este considerată drept un eveniment suficient de semnificativ pentru a marca o schimbare.

Perioada presocratică acoperă anii cuprinși între 585 și 400 î.Hr., iar termenul „presocratic" are sensul literal evident de a desemna acei filosofi care au trăit înainte de Socrate. Acest înțeles este numai aproximativ, de vreme ce unii dintre filosofii considerați presocratici au fost contemporani ai lui Socrate, care s-a născut în 470 î.Hr. și a murit în 399 î.Hr. Repet, hotărârea de a diviza istoria în acest mod este justificată prin faptul că marchează un alt început. Socrate este inițiatorul unei schimbări în direcția și stilul gândirii, iar pentru cunoașterea din noi suntem dependenți aproape în întregime de Platon (427–347 î.Hr.). Etichetarea unui grup format din numeroși gânditori, a căror operă s-a întins pe o perioadă de 185 de ani, drept presocratici poate fi înșelătoare, dacă este interpretată ca implicând o mare unitate de gândire. Cu toate acestea, înțelegerea oricărui filosof din acest grup este mai ușoară atunci când se ține seama de ceilalți. Vederile lor erau variate, iar gradul de cunoaștere a operelor celorlalți diferea mult de la unul la altul.

Dacă luăm în considerare demersurile ieșite din comun pentru recunoașterea importanței presocraticilor, este surprinzător faptul că nu dispunem de nici un document din acea vreme scris de acești oameni. Ceea ce știm despre ce au spus și scris ne parvine, în cel mai bun caz, din surse intermediare, cea mai substanțială contribuție fiind a lui Aristotel (384–322 î.Hr.); Simplicius (500–540) a avut, de asemenea, un aport însemnat; și au mai fost mulți alții. Dintre informațiile indirecte, cele mai valoroase sunt conținute în „fragmente"; acestea nu sunt texte ca atare care să fi supraviețuit material de-a lungul secolelor, ci sunt, în cea mai mare parte, citate despre care se susține că au fost luate direct din presocratici. Cea de-a doua sursă de informații este reprezentată de rezumatele și comentariile făcute de acei filosofi și istorici antici care au avut acces direct la textele presocratice. Trebuie să ne ferim de denaturarea vederilor presocraticilor datorate erorii, neînțelegerii sau viziunilor deliberat subiective.

Pentru a înțelege modul în care acești filosofi au putut avea o asemenea influență asupra unor domenii atât de variate trebuie să înțelegem că primii greci nu împărțeau disciplinele așa cum facem noi astăzi. „Filosofie" înseamnă, literal, „iubire de înțelepciune", iar subiectele abordate sub acest nume acopereau ceea ce astăzi distingem drept filosofie, logică, știință, medicină, etică, științe sociale, psihologie și religie. Importanța filosofilor presocratici, și îndeosebi a celor timpurii, constă în speculațiile lor în domeniul fizicii — cercetarea naturii —, pentru că aceste prime încercări de a oferi o explicație completă, simplă și unitară a diverselor fenomene ale lumii sau universului constituie prima schițare a metodelor și conceptelor științelor empirice moderne. Din nemulțumirea cu privire la explicațiile mitice ale originii lumii au început să apară explicații mai degrabă generalizabile și sistematice decât ad-hoc, naturaliste mai degrabă decât făcând apel la zei și puteri supranaturale, explicații care erau — și aceasta e cel mai important — susținute de argumente deschise cercetării, în loc de a fi afirmații bazate doar pe autoritate sau tradiție — cu toate că distincțiile dintre explicațiile mitice și noile lor forme nu erau întotdeauna clare. Filosofii presocratici erau *phusikoi* (de la care vine cuvântul „fizică"), gânditori care speculau pe marginea lucrărilor naturii.

Este necesar să spunem mai întâi câteva lucruri despre lumea în care trăiau. Filosofia nu a început în Grecia europeană, cu atât mai puțin la Atena, unde urma să înflorească mai târziu, ci în Ionia — pe coasta vestică a Mării Egee, unde este astăzi Turcia, numită mai general Asia Mică. Civilizația miceniană s-a dezvoltat în Grecia europeană între 1580 î.Hr. și 1120 î.Hr., sub influența considerabilă a mai vechii civilizații minoice din Creta (3000–1000 î.Hr.). După prăbușirea civilizației miceniene, grecii europeni de după 1000 î.Hr. au început să colonizeze insulele din Marea Egee și coasta vestică a Asiei Mici, care a devenit cunoscută drept Ionia datorită dialectului ionic al limbii grecești vorbit acolo. Grecii

secolului al VI-lea î.Hr. priveau înapoi la perioada micenian cu nostalgie; trăsăturile esențiale ale miturilor și religiei lor, cele povestite, de exemplu, în poemele lui Homer, erau luate de la micenieni. În jurul anului 700 î.Hr. ionienii prosperau datorită comerțului din ce în ce mai extins în jurul Mediteranei. Dezvoltarea culturală și intelectuală a Ioniei a fost influențată de popoare diverse. De la sciții din nord au primit credințe șamanice care l-au influențat, probabil, pe Pitagora. Alte popoare care au influențat cultura greacă au fost lidienii și frigienii în Asia Mică, canaaniții și fenicienii — cei din urmă înzestrându-i pe greci cu darul de importanță capitală al unui alfabet. Egiptul i-a fascinat, de asemenea, pe greci, iar efectul poate fi văzut în ceea ce grecii au luat din matematica și medicina egiptenilor. Poate cea mai semnificativă influență a fost aceea a Imperiului babilonian (care a fost cucerit de perși în 538 î.Hr.), unde se făcuseră progrese importante în matematică și în datele culese cu privire la fenomenele astronomice. Popoarele iraniene (care îi includeau pe perși) dominau militar Asia Mică pe la 540 î.Hr.

Pe acest fundal au început să se cristalizeze orașele-stat grecești, mai întâi în Europa, apoi extinzându-se spre Ionia în jurul secolului VII î.Hr. Această schimbare este semnificativă, pentru că a creat un mediu propice pentru gândirea filosofică și știință. Orașele-stat erau conduse de oligarhii, dar oligarhii care veniseră la putere prin consimțământul unei părți însemnate a populației, rămânând apoi sub controlul acesteia. Cu toate că nu erau, cu siguranță, democrații — de vreme ce grupul care lua deciziile excludea femeile, sclavii și oamenii săraci —, aceste state aveau cel puțin o anume stabilitate, obținută printr-o lege învestită cu oarecare legitimitate în urma consimțământului, lege care înlocuia puterea arbitrară și efemeră a despotului absolut. Un mediu relativ stabil și din ce în ce mai prosper și un alfabet s-au dovedit a fi condiții prielnice pentru speculația științifică și filosofică.

Preocupările filosofiei grecești s-au axat pe probleme dilematice derivate din observații obișnuite și din știința care abia se năștea: unul (unitatea) și multiplul (pluralitatea), permanența și schimbarea, realitatea și aparența, existența (ființa) și nonexistența (neființa). Avem în față o lume plină de lucruri de la care cerem sensul ce organizează propria-i unitate; privim, de asemenea, o lume a schimbării și mișcării, dincolo de care dorim să obținem sensul stabilității ei esențiale. La baza categoriilor de permanență și de schimbare stă căutarea a ceva stabil aflat în spatele unei lumi aparent agitate; ceva care sau ar explica lumea așa cum apare, sau ar declara-o, în ultimă instanță, iluzorie. Avem sub ochi, iarăși, o lume care conține o mulțime de obiecte; în spatele acesteia trebuie să existe ceva care leagă această diversitate într-un cosmos imuabil și unitar. Fără un asemenea „ceva", ne lipsește o explicație atotcuprinzătoare și ultimă a lumii. Cuvântul

grecesc *kosmos* (de la care derivă „cosmos") desemnează un univers atât ordonat, cât și frumos în rânduiala sa, deci, în principiu, susceptibil de a fi explicat.

O mare parte din filosofia greacă este o încercare de a discerne similarități fundamentale între fenomene aparent diverse, similarități care pot juca rolul de explicație comună pentru fenomene aparent deosebite. Este accentuată mai degrabă similitudinea decât diferența. Astfel, explicația apariției a două fenomene diferite ar putea fi derivată dintr-un element fundamental situat mai presus de caracteristicile prin care acestea diferă, ceea ce simplifică lucrurile prin eliminarea necesității de a da explicații separate aplicabile fiecărui fenomen în parte. Această abordare este unul dintre fundamentele științei moderne. Ca să folosim un exemplu din știința modernă: modul în care sunt explicate fenomenele căderii unei vaci și a unui ciocan, după ce au fost aruncate dintr-un avion, nu cere două explicații separate, una aplicabilă doar vacilor și alta doar ciocanelor; cele două fenomene aparent diferite sunt mai degrabă unite prin intermediul realității fundamentale comune că sunt amândouă corpuri fizice.

Există o mulțime de posibilități care decurg din încercarea de a găsi o explicație unitară a fenomenelor universului pe fondul aparentei lor diversități:

a) a da seama de o materie sau de o substanță care se află la bază, și poate fi folosită pentru a explica toată aparenta varietate;
b) a da seama de o lege universală care dă unitate pluralității lumii aparente;
c) a susține că lumea, așa cum apare, este o iluzie, pentru că a fi cu adevărat așa cum pare ar fi în mod inerent contradictoriu, și a deduce că lumea reală trebuie să fie cu totul alta decât cea aparentă;
d) a fi sceptic în legătură cu capacitatea noastră de a găsi o explicație unificatoare a lumii.

În gândirea presocraticilor sunt luate în considerare toate aceste posibilități care, bineînțeles, nu se exclud una pe alta.

Printre filosofii numiți presocratici există câteva figuri minore care nu vor fi luate în discuție. Unii presocratici probabil că n-au scris nimic. Referitor la cei care au scris, documentele de care dispunem sunt foarte diferite cu privire la ceea ce au spus. Nu ne vom mira deci că, deși există dificultăți de interpretare în toate cazurile, unele sunt mai accentuate decât altele.

Este util să prezentăm mai întâi o listă a celor mai importanți presocratici, în ordinea aproximativă în care sunt de obicei luați în discuție și să punctăm cele trei faze principale ale gândirii presocratice (I. preparmenidieni; II. parmenidieni; III. postparmenidieni). Orice încercare de a alcătui categorii de filosofi presocratici este mai mult sau mai puțin arbitrară; categoriile trebuie să pună accentul pe similitudini în dauna diferențelor. Milesienii stau foarte bine împreună ca grup; cu toate acestea, după cum se va vedea, Anaximandru emite opinii suficient de diferite pentru a ne face să ne îndoim de această clasificare.

Thales	din Milet	milesieni	Ionia	I
Anaximandru	din Milet			
Anaximene	din Milet			
Xenofan	din Colofon			
Heraclit	din Efes			
Pitagora	din Samos			
Parmenide	din Eleea	eleați	Italia de Sud	II
Melissos	din Samos			
Zenon	din Eleea			
Empedocle	din Agrigent	pluraliști		III
Anaxagora	din Clazomene			
Leucip	din Abdera	atomiști		
Democrit	din Abdera			

Melissos este inclus printre eleați, deși nu era originar din Eleea, datorită viziunii sale generale și pentru că era, probabil, un elev al lui Parmenide. De obicei, acești filosofi sunt împărțiți între cei din Ionia și cei din coloniile grecești din sudul Italiei și din Sicilia. Pitagora, care s-a născut în Ionia, intră în grupul celor din sudul Italiei, dată fiind opera și influența sa în această zonă.

Împărțirea obișnuită a filosofiei presocratice în trei fraze, așa cum am arătat mai sus, este una de care filosofii înșiși n-ar fi putut fi conștienți. Prima fază (I) indică (cu excepția lui Xenofan) încredere în puterea explicațiilor empirice; cea de a doua (II) denotă o perioadă de ascendență a rațiunii abstracte, separată de explicații empirice și dovezi; faza a treia (III) poate fi înțeleasă ca o încercare de reconciliere a fazelor (I) și (II).

Să-i analizăm acum pe presocratici în lumina celor patru abordări, (a), (b), (c), (d), date mai sus ca răspunsuri posibile care decurg din întrebarea centrală a gândirii grecești timpurii: cum să explici sau să reconciliezi eternul (unul, unitatea, ființa) cerut de o explicație unificatoare a universului cu aparența schimbării neîncetate (multiplul, pluralitatea, devenirea). Din acest punct de vedere găsim următoarele grupări:

a) Thales, Anaximandru, Anaximene, Empedocle, Leucip, Democrit;
b) Heraclit, Anaxagora, Pitagora;
c) Parmenide, Melissos, Zenon;
d) Xenofan.

Faptul de a situa un anumit filosof într-un anume grup este, în mare măsură, numai o chestiune de accent. Evident că aceia din grupul (a), să spunem, nu sunt interesați numai de materia fundamentală a universului, ci și de forțele care îl conduc, precum cei din gruparea (b).

Filosofi preparmenidieni

Noțiunea care îi leagă pe milesieni este aceea de *arche*. *Arche* este un concept explicativ introdus de Aristotel pentru a-i înțelege pe presocratici; el denotă substanța originară și supremă, principiul universului, a cărui natură furnizează o explicație a universului existent în întregul său și a originii acestuia.

Se știe foarte puțin despre primul filosof și om de știință, Thales. Noțiunea fundamentală pe care el vrea să o explice este energia universului. Un răspuns la această problemă este hilozoismul: o viziune în care toate lucrurile din univers sunt mai mult sau mai puțin animate. Aceasta nu înseamnă că pietrele sunt conștiente și supuse durerii și dorinței; viața care pătrunde totul este o problemă foarte largă. Mișcarea este unul dintre cele mai puternice criterii intuitive pentru viață, iar Thales a observat că magneții sunt capabili de a fi mișcați și de a mișca anumite alte obiecte. În cazul lui Thales, *arche*-ul era apa, care îi părea acestuia că se mișcă de la sine. Faptul că apa a putut fi socotită *arche* nu trebuie să ne surprindă prea mult, de vreme ce putem să ne gândim imediat la proprietățile sale de a susține viața și la faptul că, o dată uscate, lucrurile mor. Aceasta furnizează o explicație a cosmosului care ne scutește de nevoia unei intervenții divine ad-hoc; acest fapt marchează un pas important către știința rațională. Dar nu trebuie să tragem concluzia că o asemenea viziune implică în mod necesar ateismul. Într-adevăr, Thales credea că lumea ca întreg este pătrunsă de o forță vitală divină, care dă seama de schimbarea și varietatea lumii. Thales susținea, de asemenea, că pământul plutește pe o masă de apă.

Cel de al doilea și cel mai interesant dintre milesieni este Anaximandru. *Arche*-ul lui Anaximandru nu este o substanță materială obișnuită, ci ceea ce el a numit *apeiron*: infinitul sau indefinitul. *Apeiron*-ul este o substanță și un principiu de dimensiuni infinite și având un caracter indefinit; pentru că explică întreg universul, este infinit în extensie, iar de vreme ce din el au ieșit toate calitățile lucrurilor, *apeiron*-ul în sine nu are calități. *Apeiron*-ul nu este nici cald, nici rece, nici umed, nici uscat; este neutru din punct de vedere calitativ. Lumea așa cum o cunoaștem s-a dezvoltat din continuumul în întregime omogen al *apeiron*-ului, printr-un dezechilbru local al său în elemente opuse; iar această separare și naștere a lumilor este ciclică. Caracteristicile lumii din starea originară sunt produse printr-un proces de „cernere" sau scuturare, prin care calitățile asemănătoare se adună; acest lucru poate implica o doctrină a eternei mișcări. Principiul director este o formă de justiție cosmică, în care dacă o calitate devine dominantă ea trebuie contracarată printr-o creștere a calității opuse. Problema evidentă care se pune în cazul explicației prin dezechilibrul din *apeiron* este de ce trebuie să apară un dezechilibru, oricare ar fi acesta, din moment ce *apeiron*-ul este inițial omogen.

Anaximandru a susținut opinia că Pământul este nemișcat și are formă cilindrică. Doctrina Pământului imobil urma să rămână o forță puternică în cosmologia

occidentală până în timpul lui Copernic (1473–1543) și Galileo (1564–1642). Motivul presupunerii că Pământul este nemișcat se baza pe egalitatea forțelor care acționează asupra sa, considerându-se că poziția sa este echidistantă față de toate marginile universului.

Una dintre cele mai interesante poziții ale lui Anaximandru este opinia asupra biologiei și originii vieții. El a susținut că viața este urmarea acțiunii soarelui asupra lucrurilor umede, din care s-au dezvoltat mai întâi peștii, iar oamenii au apărut din pești, atunci când forma de pește a fost lepădată.

Anaximene, ultimul dintre filosofii milesieni, are o doctrină a *arche*-ului mai puțin îndrăzneață decât cea a lui Anaximandru, pentru că, în timp ce *arche*-ul acestuia este infinit, Anaximene se întoarce la o substanță fizică: aerul. Aerul, așa cum poate fi simțit, dar nu văzut, este într-o continuă mișcare din cauza vântului. Printr-un proces de rarefiere și condensare aerul devine vizibil în forme pe care le recunoaștem drept foc (rarefiere) și apă și piatră (condensare); prin acest proces se dă seama de schimbarea lucrurilor. Pământul este plat și plutește pe aer, fiind înconjurat de corpuri cerești care, toate, sunt centre de foc, însă cele mai multe dintre acestea sunt atât de îndepărtate de Pământ, încât nu le putem simți căldura.

Cu Pitagora ajungem la o altă fază a filosofiei grecești. În cazul lui Pitagora este chiar mai greu decât de obicei să deosebim între doctrinele sale proprii și cele atribuite lui de școala pitagoreică, școală ce a apărut mai târziu în Italia de Sud. Pitagoreismul este cât se poate de important pentru noi din punctul de vedere al studiului filosofic.

Pitagora, ca și cei care s-au intitulat discipolii săi au inițiat și dezvoltat o societate secretă care păstra ascunse doctrinele „Maestrului"; au format, de asemenea, și o mișcare politică; aceste lucruri, împreună cu legenda deliberat exagerată țesută în jurul lui Pitagora, care mergea până la a-i atribui maestrului puteri magice, au atras suspiciunea și batjocura unor gânditori contemporani precum Heraclit, Xenofan și istoricul Herodot. Secta pitagoreică pare să fi fost interesată mai mult de a cultiva un mod de viață decât de a încuraja cercetarea liberă. Cu toate acestea, Pitagora a fost un strălucit matematician polivalent.

Atribuirea lui Pitagora, sau discipolilor săi, a unor contribuții semnificative în matematică și geometrie, printre care Teorema lui Pitagora, este o problemă controversată printre savanți. Activitatea lui Pitagora pare să se fi centrat pe o obsesie a numerelor, care venea din ideea că matematica, exprimată prin numere și raporturi (proporții), deține cheia înțelegerii a numeroase aspecte disparate ale lumii, precum armonia muzicală și proporția arhitectonică. Astfel, înălțimea sunetului unui instrument muzical cu coarde poate fi exprimată prin numere ca o proporție a lungimii totale a coardelor. De fapt, se pare că pitagoreismul nu privea numerele drept un simplu mijloc de a explica lumea, ci gândea, într-un anumit sens, lumea *ca* număr. Identificarea numerelor cu obiecte poate să se fi desprins din asocierea lor cu configurații spațiale; numărul unu reprezintă un

singur punct în spațiu, pe baza căruia au fost construite toate celelalte forme. Dacă numărul unu este un punct, atunci de aici e numai un pas până la a identifica numărul unu cu un punct material din care obiectele materiale sunt construite prin adunări succesive. Numărul unu este punctul, numărul doi linia, numărul trei suprafața, numărul patru volumul. O doctrină pitagoreică importantă este aceea că o linie sau orice obiect având dimensiuni este divizibil la infinit și construit dintr-un număr nelimitat de dimensiuni infinit de mici. Pitagoreicii au susținut, de asemenea, existența vidului și a spațiului infinit.

Importanța centrală a pitagoreicilor este dată de faptul că ei au înțeles esența sau adevărata identitate a unui lucru ca fiind determinată nu de materialul din care este făcut, ci de structura sa. Trebuie numai să ne gândim la cazuri în care obiectele de același tip sunt explicate prin structura lor, pentru a putea aprecia ideea, nefinisată încă, a acestei gândiri. Doctrina numerelor și structurii a avut o adâncă influență asupra concepției platoniciene a Formelor, ca și asupra identificării de către Aristotel a indivizilor reali în materie, plus forma sau structura. Pentru pitagoricieni structura era determinată de conceptul numeric al raportului sau proporției. S-a sugerat că pitagoreismul a încurajat indirect, dacă nu a stat chiar la baza apariției matematicii și geometriei pure, abstracte, provenite din matematica pragmatică originară din Babilon.

O doctrină de mare importanță pe care i-o putem atribui lui Pitagora privește sufletul și transmigrația sa. Sufletul este o unitate nemuritoare care se poate incarna și reincarna într-o mare varietate de creaturi; incarnarea sufletului într-o creatură de condiție joasă nu este determinată de puritatea spirituală a vieții acelui suflet într-o viață anterioară. De vreme ce totul are suflet, această doctrină a dus la un ascetism care includea vegetarianismul. Morala și cosmologia erau considerate drept interconectate; ele erau descrise ca exprimând valorile opuse ale limitatului (asociat cu numerele impare) și ale nelimitatului (asociat cu numerele pare) — primul denotă lucrurile structurate și măsurabile calitativ (binele), iar cel de-al doilea haoticul și iraționalul (răul). Era susținută, de asemenea, viziunea că lumea are o existență ciclică etern repetabilă. Pitagoreicii par să fi fost primii care au sugerat că Pământul este sferic.

Xenofan și-a adus contribuția la filosofie prin poezie, așa cum au făcut Parmenide și Empedocle, cu toate că, spre deosebire de Xenofan, ei erau înclinați să folosească poezia numai ca vehicul al ideilor lor; Xenofan a fost în primul rând poet. El cunoștea, fără îndoială, învățăturile lui Pitagora, ca și pe ale milesienilor. Interesele sale majore nu se refereau la natură în mod direct, ci la teologie și la întrebările privind limitele cunoașterii umane. El a criticat politeismul tradițional al lui Homer, luând în râs, ca absurdă, portretizarea neîntemeiată a zeilor ca având chip uman: dacă ar putea, caii și-ar înfățișa, fără îndoială, zeii drept cai. Xenofan a opus acestei viziuni o teologie rațională a monoteismului impersonal, care ar fi putut fi panteistă. Cu toate că nu a fost probabil un sceptic absolut în

privința cunoașterii, el a arătat că, în timp ce opinia trebuie îngăduită, termenul „cunoaștere" trebuie exclus din explicația milesiană integrală a cosmosului.

Heraclit este o figură care suscită mult interes, în parte datorită faptului că afirmațiile sale oraculare sugerează o mulțime de interpretări. Se poate determina o influență conștientă a ideilor și modului său de exprimare în operele lui Hegel (1770–1831) și Nietzsche (1844–1900), cu toate că trebuie să fim prudenți în a atribui în mod forțat gânditorilor interpretări anacronice. În orice caz, Heraclit era vestit pentru obscuritatea sa chiar și printre contemporani, datorită, pe de o parte, modului retoric pieziș în care își exprima gândirea, iar pe de altă parte evitării deliberate a sistematizării. Din această cauză, ca și din pricina obișnuitelor probleme pe care le ridică studiul presocraticilor, au apărut, în ceea ce îl privește, o mare varietate de interpretări.

Vederile lui Heraclit sugerează un dispreț aristocratic față de opiniile altor filosofi și ale omului de rând. Metoda sa de a-și expune ideile reflectă credința că modul de exprimare trebuie să fie adaptat misterului adânc al lumii. Problema centrală este iarăși aceea de a pune de acord schimbarea și eternul. Heraclit adoptă procedeul milesian de a identifica un *arche*: focul. Cunoașterea poate fi obținută numai prin împletirea informațiilor date de simțuri cu disciplina rațiunii. Celebra opinie a lui Heraclit este aceea că totul este într-un permanent flux, totul este proces; nu există ființă, ci numai devenire. Dar problema este aceea de a găsi, în această schimbare neîncetată, un concept ordonator. Heraclit alege drept *arche* focul; aici avem ceva care fluctuează în timp ce-și menține identitatea; problema stabilității în schimbare, în acest caz, este rezolvată în măsura în care focul este în același timp aprins și stins. Acest lucru dă aparența stabilității. Aerul, apa și pământul apar, în această ordine, din asemănarea cu focul prin stingerea locală a focului lumii.

Lucrurile se nasc și mor sub influența unei tensiuni a contrariilor; dacă există o calitate, atunci trebuie să existe și opusul ei. Singurul factor din lume care nu este supus schimbării este *logos*-ul, putere directoare atotcuprinzătoare a proceselor care determină natura lumii, ce poate fi cunoscută numai în măsura limitată în care sufletul nostru este o parte a *logos*-ului divin. În măsura în care sufletele noastre sunt mai spirituale (aprinse) și mai puțin afectate de umezeala corpului, căpătăm înțelegerea *logos*-ului cosmic. Uneori, Heraclit vorbește despre *logos* în termenii abstracți ai unei legi supreme a măsurii și proporției, alteori îl identifică, se pare, cu focul cosmic.

O metaforă frapantă este aceea a arcului și lirei: un arc, de exemplu, este aparent stabil în timp ce este menținut într-o stare constantă de proporția egală a forțelor opuse; tensiunii lemnului îi este opusă tensiunea egală a corzii, conducând astfel la o tensiune statică. În alt exemplu el subliniază că nu putem păși în același râu de două ori, de vreme ce apa este în continuă curgere; cu toate acestea, îl identificăm ca fiind același râu; ființa râului se menține în procesul

devenirii sale. *Logos*-ul se referă la o lege rațională prin care existența unui lucru este susținută de lupta perechilor de contrarii în vederea unei armonii sau unități. Cosmosul, în ciuda aparențelor, este tot o unitate. Într-adevăr, Heraclit merge mai departe în susținerea unei identități a lucrurilor opuse, dând exemple precum acela al zilei și nopții, în care un lucru se poate transforma în opusul său și reveni la situația dinainte; acest proces este un cerc *neîntrerupt*. Dumnezeu intră în cosmologia lui Heraclit ca întrupând toate opozițiile, precum și drept focul care reprezintă realitatea din spatele aparențelor și care acționează asupra lumii în concordanță cu *logos*-ul, care menține o proporție egală a opușilor, producând astfel toate lucrurile.

Filosofi parmenidieni

Cu grupul eleat al filosofilor ajungem la o schimbare decisivă de concepție și metodă. Eleații pun în lumină problemele printr-un proces de argumentare pur deductiv care tinde să demonstreze că progresul făcut de cercetarea empirică a naturii este în mod necesar iluzoriu; lumea așa cum apare nu poate fi reală pentru că este minată de contradicții interne. Concluziile eleate sunt susținute cu ajutorul argumentației logice raționale mai degrabă decât de dovezi empirice. Dezvoltând conceptul de existență ca atare, deducțiile raționale arată că lumea, în forma în care ne apare, nu poate exista cu adevărat, pentru că implică factori ce contrazic deducțiile derivate din conceptul de existență; iar acolo unde rațiunea și experiența se contrazic, rațiunea trebuie să excludă experiența.

O dată cu filosofii eleați observăm clar apariția unei opoziții care va dăinui de-a lungul întregii istorii ulterioare a filosofiei: cine ne dezvăluie cu mai multă acuratețe natura realității, rațiunea pură sau simțurile? Pentru raționaliști, lumea așa cum este cu adevărat este dezvăluită nu de simțuri, ci de rațiune; adevărata natură a lumii este determinată cu ajutorul unui raționament pur deductiv, și dacă această viziune a lumii intră în contradicție cu ceea ce ne arată simțurile, atunci ceea ce ne indică simțurile trebuie lăsat la o parte ca simplă aparență, în favoarea lumii așa cum ne-o arată rațiunea. Prin contrast, pentru empiriști numai simțurile pot determina adevărata natură a lumii, dacă aceasta poate fi cât de cât determinată, iar cealaltă realitate presupus adevărată a raționaliștilor, care este probabil radical diferită de lumea așa cum apare, va fi privită în general ca iluzie.

Parmenide a fost elev al lui Xenofan și a fost influențat de Pitagora; unele afirmații ale sale par un atac direct la doctrina devenirii atotcuprinzătoare a lui Heraclit. Opera lui Parmenide este împărțită în două părți: „Calea Adevărului" și „Calea Aparenței". Cea de-a doua parte, „Calea Aparenței", conține speculații asupra naturii în manieră ioniană obișnuită. Totuși, Parmenide pare să fi socotit

această a doua parte drept un simplu adaos pragmatic, în ultimă instanță fals, la adevărul despre lume expus în prima parte. „Calea Aparenței" este falsă, dar are valoare pragmatică prin aceea că este destinată a face față lumii așa cum aceasta apare, spre deosebire de adevărul asupra lumii expus în „Calea Adevărului"

Argumentația lui Parmenide pornește de la premisa că „Aceasta este": ceva există. Singurele două alternative la aceasta sunt: (a) să fie negat faptul că „Aceasta este" și să se afirme că nu există nimic — această opinie nu a avut nici un susținător, și (b) să se afirme, în același timp, că „Aceasta este" și „Aceasta nu este". Alegerea exhaustivă se face între „Aceasta este" și „Aceasta nu este" Nonexistența („Aceasta nu este") este lipsită de sens, pentru că atunci suntem obligați să spunem despre „Aceasta" și că „Este", și că „Nu este", lucru care, contrazicându-se pe sine, nu poate fi formulat drept gândit. Ceea ce nu poate fi gândit nu poate exista, iar ceea ce „nu este" nu poate intra în gândurile noastre, deci existența nonexistenței este imposibilă, contrazicându-se pe sine. Pentru ca despre ceva să se gândească sau să se vorbească (să fie recunoscut), trebuie ca acel ceva să existe; nu este posibil să se vorbească sau să se gândească despre ceea ce nu este — despre nimic. Astfel, ceea ce există, în ciuda mărturiilor simțurilor noastre, trebuie să fi existat dintotdeauna ca unitate continuă, neschimbătoare, eternă și indivizibilă. Schimbarea și diversitatea implică afirmarea lui „Aceasta nu este" — nimicul (nonexistența) ca existând — ceea ce este contradictoriu și astfel imposibil.

Această viziune rezolvă problema unului și a multiplului prin demonstrarea faptului că aparența multiplului este imposibilă ca realitate; eternul este, de asemenea, reconciliat cu schimbarea prin negarea schimbării. Astfel, ceea ce este este unu și nu se poate schimba. Nașterea și moartea sunt imposibile. Schimbarea și pluralitatea implică devenirea; un proces mergând de la ceva care este la altceva care este implică un ceva care devine nimic și un nimic care devine ceva; dar nimicul nu poate exista, iar ceva nu poate veni din nimic; și dacă ceva vine din ceva, atunci ceea ce este trebuie să fi existat deja. Prin urmare, întreaga schimbare și pluralitate sunt imposibile; schimbarea și pluralitatea care se prezintă simțurilor noastre sunt iluzie. Nu există gol (vid), ci numai existență continuă (plenitudine) care nu admite grade și în care, evident, mișcarea este imposibilă; vidul ar însemna neființă, care înseamnă nonexistență, însă neființa nu poate fi (exista). Realitatea este total imobilă. Pentru Parmenide nu există *kosmos*, pentru că acesta implică o structură, iar într-o plenitudine adevărată nu poate exista structură.

Influența lui Parmenide poate fi cu greu supraestimată; prin respectul pe care i l-a purtat Platon el a ajuns să influențeze întregul curs al filosofiei occidentale. Negarea vidului se poate încă descoperi în opera lui Descartes (1596–1650). Din gândirea lui Parmenide s-au dezvoltat metafizica și doctrina epistemologică platoniciene, conform cărora ceea ce poate fi cunoscut trebuie să fie real, iar ceea ce este real, etern și neschimbător nu poate fi lumea instabilă a experienței. Trebuie

să existe obiecte ale cunoașterii care să fie în acord cu caracterul imuabil al cunoașterii propriu-zise. Din aceste judecăți a apărut scepticismul cu privire la cunoașterea empirică, astfel încât cunoașterea este considerată a fi cu adevărat aplicabilă doar matematicii, geometriei și raționamentelor deductive.

Melissos a fost un adept al lui Parmenide și a adus alte argumente care susțin unitatea absolută a naturii realității așa cum a fost aceasta descrisă de Parmenide. Singurul său dezacord major cu maestrul stă în afirmația că realitatea trebuie să fie infinită atât în spațiu, cât și în timp, pentru că se putea pune întrebarea ce există dincolo de sfera finită a realității parmenidiene. Parmenide considera realitatea ca fiind o sferă finită din cauza necesității perfecțiunii și plenitudinii. S-a sugerat că finitudinea realității parmenidiene este de asemenea natură încât exclude sensul întrebării „Ce există în afara sferei?" Dar acest lucru nu a fost înțeles până când concepțiile contradictorii ale spațiului propuse de Newton (1642–1727) și Einstein (1879–1955) — în particular, dacă spațiul este euclidian sau noneuclidian — nu au ajuns la o anumită reconciliere.

În continuare, ideile lui Parmenide au fost susținute de Zenon. Există dovezi suficiente în opera lui Platon care sugerează că atât Parmenide, cât și Zenon l-au cunoscut pe Socrate. Argumentele deductive ale lui Zenon duc la concluzii absurde derivate din considerarea lumii aparentei pluralități (divizibile), a schimbării și mișcării, ca fiind reale; singura alternativă trebuie să fie aceea că realitatea este o unitate parmenidiană neschimbătoare. Lumea aparentă nu poate fi lumea reală pentru că analiza consecințelor caracteristicilor sale, dacă sunt presupuse reale, duce la paradox, contradicție și absurditate. Se susține, de asemenea, că una dintre țintele atacurilor lui Zenon era teza pitagoreică după care lucrurile care au dimensiuni sunt formate dintr-o multitudine de mărimi infinitezimale.

Argumentele lui Zenon se împart în două: (a) Paradoxurile pluralității, (b) Paradoxurile mișcării. De fiecare dată, obiectivul argumentelor lui Zenon este acela de a stârni o contradicție din condițiile necesare pentru pluralitate și mișcare. El folosește o mulțime de argumente a căror formă generală este aceea că dintr-o propoziție p despre realitatea aparentă pot fi deduși atât q, cât și non-q, ceea ce demonstrează absurditatea propoziției p, dacă se presupune că p este reală.

(a) Paradoxurile pluralității

(1) Ramura (i): Dacă există o mulțime de lucruri, atunci lucrurile sunt infinit de mici — lucrurile nu au dimensiuni.
Ramura (ii): Dacă există o mulțime de lucruri, atunci lucrurile sunt infinit de mari — lucrurile au dimensiuni nelimitate.

Ramura (i): Dacă există o mulțime de lucruri, trebuie să existe un număr limitat de lucruri. Altfel, orice distincție între unu și multiplu se pierde. Dacă numărul de lucruri este limitat, trebuie să existe niște componente ultime care sunt indivizibile. Dacă acestea sunt indivizibile, nu pot avea mărime, pentru că mărimea implică divizibilitate. Astfel, totul este format din părți lipsite de dimensiune. Dar atunci, indiferent câte părți infinit de mici sunt adunate — chiar un număr infinit —, trebuie să se ajungă la un total infinit de mic.

Ramura (ii): Ceea ce există trebuie să aibă mărime. Ceva care are mărime poate fi adunat la — sau scăzut din — altceva; ceva care nu ar putea fi adunat sau scăzut din altceva ar fi nimic. Tot ceea ce are mărime trebuie să fie divizibil; și tot ceea ce poate fi divizat o dată trebuie să fie format din părți care sunt și ele divizibile; fiecare parte, indiferent cât de mică, trebuie să aibă mărime și să fie astfel divizibilă. Totul este alcătuit dintr-un număr infinit de părți, toate având o dimensiune, deci totul trebuie să fie infinit de mare.

(2) Ramura (i): Dacă există o mulțime de lucruri, atunci numărul lor trebuie să fie finit.

Ramura (ii): Dacă există o mulțime de lucruri, atunci numărul lor trebuie să fie infinit.

Ramura (i): Dacă există o mulțime de lucruri, acestea trebuie să fie numărabile, pentru că trebuie să existe un număr care să exprime exact câte lucruri sunt; nici mai multe, nici mai puține. Deci, numărul lucrurilor trebuie să fie finit sau limitat.

Ramura (ii): Dacă există o mulțime de lucruri, acestea trebuie să fie separate. Între două elemente juxtapuse dar separate, indiferent cât de apropiate sunt, trebuie să existe un alt element; dar atunci trebuie să existe un element care îl separă și pe acela, și tot așa *ad infinitum*. Astfel încât numărul lucrurilor trebuie să fie nelimitat.

(3) Merită să menționăm și un alt argument. Dacă micile boabe de mei nu fac nici un zgomot atunci când sunt lăsate să cadă pe pământ, cum se face că atunci când mai multe boabe, o baniță, sunt lăsate să cadă fac zgomot?

(b) Paradoxurile mișcării

(1) Mișcarea este imposibilă, pentru că a traversa orice distanță înseamnă în mod necesar a traversa în primul rând jumătate din acea distanță; dar înaintea acestui lucru este necesar să fie traversată jumătate din jumătatea distanței. De vreme ce există un număr infinit de asemenea subdiviziuni

ale oricărei distanțe, nu este posibil a traversa nici o distanță, nici măcar de a face primul pas.

(2) Ahile și broasca țestoasă. Într-o cursă, în ciuda faptului că Ahile este cel mai rapid alergător, dacă acesta îi dă broaștei țestoase un avans cât de mic, nu va putea niciodată s-o întreacă, și nici măcar s-o ajungă. Pentru că, indiferent cât de repede aleargă Ahile, în momentul în care ajunge la punctul în care era broasca țestoasă atunci când el a pornit, broasca țestoasă va fi mers întotdeauna mai departe. Ahile ar fi nevoit să treacă printr-un număr infinit de puncte în care a fost broasca țestoasă pentru a o ajunge, ceea ce este imposibil.

(3) Săgeata. O săgeată în zbor este, în același timp, nemișcată, pentru că la fiecare moment ea ocupă o poziție precisă prin umplerea unui volum din spațiu egal cu ea însăși.

(4) Arena. Într-o arenă sunt trei șiruri de oameni, care la început stau unul lângă altul, prima dată într-o poziție, apoi în altă poziție.

Poziția 1

$$\begin{array}{l} \quad A_1\ A_2\ A_3\ A_4 \\ B_1\ B_2\ B_3\ B_4 \rightarrow \\ \quad \leftarrow C_1\ C_2\ C_3\ C_4 \end{array}$$

Poziția 2

$$\begin{array}{l} A_1\ A_2\ A_3\ A_4 \\ B_1\ B_2\ B_3\ B_4 \\ C_1\ C_2\ C_3\ C_4 \end{array}$$

Șirul A este staționar în timp ce șirurile B și C se mișcă simultan în direcții opuse cu aceeași viteză. B_4 trece de A_3 pentru a ajunge la A_4 în același timp în care același B_4 trece de C_1', C_2', C_3' pentru a ajunge la C_4. Dar corpurilor călătorind cu aceeași viteză le trebuie același timp pentru a trece de același număr de corpuri având aceeași mărime. Aici dublul distanței a fost acoperit în același timp ca jumătatea distanței. Sau, astfel spus, jumătate din timpul dat este egal cu întregul acelui timp.

Aceste argumentații sunt menite a sprijini teza lui Parmenide conform căreia lumea este una și plină — o plenitudine — și, în consecință, incapabilă de diviziune, mișcare sau schimbare. Aceasta face din simțuri numai o sursă de iluzie și falsitate, de vreme ce lumea așa cum pare să fie conform simțurilor este imposibilă și astfel nu poate fi reală.

În ceea ce privește replicile date argumentelor lui Zenon, se pot face numai câteva remarce. Unii matematicieni și logicieni au considerat argumentele lui Zenon ca fiind de o mare subtilitate, argumente ale căror soluții au apărut numai

după invenția calculului. Aristotel a crezut că poate identifica ușor unele dintre erori, spunând că în cazul arenei șirul A este staționar, astfel încât șirurile B și C se mișcă cu o viteză relativă dublă unul în raport cu celălalt, în comparație cu șirurile B raportat la A sau C raportat la A. Alții au apreciat răspunsul lui Aristotel drept nesatisfăcător. O serie de alte probleme apar dacă schimbarea din cele două poziții este instantanee, pentru că atunci nu mai există timp în care extraoamenii să fie depășiți; aceasta ne poate duce la concluzia că timpul nu poate fi format din momente indivizibile. A fost subliniat, ca replică la exemplul lui Ahile și al broaștei țestoase, ca și la argumente similare, că o serie infinită ca 1/2 + 1/4 + 1/8 +... are drept sumă finită pe 1. Unii însă au replicat că și acest răspuns este greșit: de vreme ce primul pas nu poate fi niciodată făcut, seria nu poate începe niciodată.

Situația gândirii filosofice presocratice poate fi formulată acum după cum urmează: (a) să se accepte vederile eleaților și să se renunțe la încercarea de a explica lumea așa cum ne-o arată simțurile; (b) să se accepte viziunea eleată, dar să se încerce reconcilierea acesteia cu explicațiile empirice și cunoașterea lumii în tradiție ioniană (Empedocle, Anaxagora, Leucip, Democrit); (c) să se accepte poziția eleată, dar să fie asimilată și ideea conform căreia, chiar dacă putem *cunoaște* numai lumea din spatele și de dincolo de aparențe, putem avea și opinii cu privire la lumea aparențelor, iar această lume nu este un simplu nimic; în același timp, preocupările centrale ale gândirii își vor schimba orientarea, o dată cu Socrate și Platon, de la cercetarea naturii spre domeniile eticii, sensului și epistemologiei.

Filosofi postparmenidieni

Cel care a răspuns provocării lui Parmenide de a asigura lumii așa cum apare un loc în cadrul realității este Empedocle, un filosof cu o personalitate remarcabilă. Din opera sa au supraviețuit două poeme, *Despre natură* și *Purificări*. În mare, primul are ca subiect știința, iar cel de al doilea mitul și sufletul; însă această distincție nu este nici clar delimitată din punct de vedere intelectual, nici sigură în ceea ce privește atribuirea anumitor pasaje unui poem sau celuilalt. Poemele sunt o uniune imperfectă între rațiune, reprezentată pentru greci de Apolo, și viziunea mistică a lui Dionysos.

Empedocle acceptă concepția parmenidiană conform căreia lumea este o plenitudine, că nu există gol și că nimic în lume nu se poate cu adevărat naște sau distruge. Dar el susține totuși că, în cadrul „totalității" esențiale și nepieritoare a universului, schimbarea este posibilă; substanța fundamentală a cosmosului este imuabilă, dar schimbarea se manifestă prin diferite întrepătrunderi (amestecuri) în interiorul plenitudinii. Cosmosul nelimitat nu este o unitate, ci o multiplicitate

de combinații diverse ale elementelor nepieritoare. Problema presocratică a unului și multiplului este escamotată prin stabilirea mai multor (patru) „unități" parmenidiene în cadrul realității care stă la baza aparenței multiplicității.

Cunoașterea prin intermediul simțurilor este posibilă dacă acestea sunt folosite adecvat. Fundamentul lumii este reprezentat de patru „rădăcini" sau elemente: pământ, apă, aer, foc. Acești patru *archai* sunt egali și imuabili. Ei se amestecă, pentru a da naștere la tot ceea ce există, prin intermediul forțelor opuse ale Dragostei și Dezbinării. Trebuie remarcat că universul apare ca un organism; Empedocle adoptă o formă de hilozoism, ceea ce înseamnă că toate lucrurile sunt mai mult sau mai puțin înzestrate cu viață. Dragostea și Dezbinarea sunt forțele active ale lumii care provoacă schimbarea în lucruri.

Lumea se modifică în concordanță cu relativa preponderență a principiilor Dragostei și Dezbinării (atracție și repulsie); acest lucru e valabil atât pentru zonele particulare ale cosmosului, cât și pentru cosmos ca întreg. În cadrul universului ca întreg, acest proces se manifestă în mari epoci ciclice. Când Dragostea este dominantă la nivel local sau global, se înregistrează o evoluție către ordine și către o îmbinare armonioasă a elementelor de bază; când domină Dezbinarea, evoluția se face către disonanța elementelor și separare. Dezbinarea împinge asemănătorul către asemănător, despărțind astfel elementele amestecate prin gruparea împreună a elementelor asemănătoare; Dragostea atrage neasemănătorul spre neasemănător, grupând astfel elementele diferite. În cadrul cosmosului, în care Dezbinarea este dominantă, pot fi găsite zone guvernate de armonia Dragostei, iar reversul acestei situații este la fel de posibil. Empedocle credea că trăiește într-o perioadă în care, din punct de vedere global, se constată o creștere a dominației Dezbinării.

Evoluția lumii se face în patru etape, care își urmează una alteia într-un ciclu nesfârșit; de aceea este incorect să se spună că ciclul începe undeva. Se pornește totuși de undeva: în prima etapă domină Dragostea, iar lumea este o sferă omogenă formată din elemente amestecate pe deplin; în cea de-a doua etapă există o deplasare de la domnia Dragostei către aceea a Dezbinării, în care elementele încep să se separe, asemănătorul mergând către asemănător; în etapa a treia Dezbinarea este dominantă, iar cele patru elemente formează grupuri separate; în cea de-a patra etapă influența Dragostei începe să capete preponderență asupra aceleia a Dezbinării, iar elementele încep să fuzioneze sau să se contopească — neasemănătorul cu neasemănătorul. Ciclul este astfel complet. Lumea noastră se găsește de fapt în etapa a doua. Pentru coerența acestei viziuni este poate necesar să se admită că prima și a patra etapă sunt numai momente de cumpănă; dacă nu se face acest lucru, este imposibil de observat care ar putea fi motorul schimbării ce ar produce destabilizarea în aceste momente.

Există un corespondent biologic al acestei evoluții, care apare în timpul tranzițiilor de la domnia absolută a Dragostei la aceea a Dezbinării și invers. În

perioada în care crește ponderea Dragostei în raport cu Dezbinarea se formează membre separate care sunt treptat coagulate de Dragoste, dar în forme monstruoase. În perioada în care începe să crească ponderea Dezbinării, apar „forme natural desăvârșite", nediferențiate prin sex, așa cum este cazul plantelor; procesul continuă către propria noastră eră, în care există diferențiere prin sex și o mare varietate a vieții. Este evidentă în primele părți ale acestei evoluții eliminarea formelor de viață neviabile, care nu sunt capabile să se hrănească sau să se reproducă.

Empedocle explică senzația ca fiind o interacțiune fizică. În cazul vederii, particulele răspândite (emanații) de obiecte se potrivesc sau nu cu porii din ochi corespunzători unei anumite forme; aceasta permite interacțiunea dintre elementul care pătrunde în organul de simț și același element din interiorul nostru necesar pentru percepție. Așa este explicată și interacțiunea chimică; de exemplu, eșecul de a combina uleiul și apa. Percepția este efectuată prin echilibrul elementelor în cadrul facultății de cunoaștere — asemănătorul percepând asemănătorul. Gândul este fizic; oamenii gândesc cu ajutorul sângelui, iar gândurile se modifică prin schimbări în cadrul elementelor care constituie sângele.

În *Purificări*, istoria mitică a omului prezentată de Empedocle este aceea a Căderii: oamenii sunt decăzuți dintr-o stare superioară, binecuvântată, dintr-o vârstă de aur când Dragostea era mai puternică, iar acum spiritul rătăcește exilat în diferite forme fizice — plante, animale, oameni —, călătorind de la o stare inferioară către zei. Sufletul (*psyche* — cel care distinge animatul de inanimat) este un microcosmos, o combinație a celor patru elemente fundamentale. Spiritul (*daimon*) este un element divin nonfizic prin care ne asemănăm cu zeii. Empedocle face o prezentare a biologiei umane, inclusiv a reproducerii, destul de detaliată.

În cazul lui Anaxagora avem a face cu un filosof care și el acceptă argumentația eleată a conservării absolute a ființei (excluzând neființa) în realitate, dar pentru care, cu toate acestea, mișcarea și schimbarea sunt posibile. Anaxagora adoptă teza interesantă conform căreia nu există anumite elemente de bază, ci un număr nelimitat de substanțe eterne. Substanțele acestea nenumărate erau inițial amestecate într-o masă complet omogenă și s-au separat o dată pentru totdeauna sub influența forței motrice a universului, Rațiunea (*Nous*: Intelectul), care este imaterială și infinită. Rațiunea pune lucrurile în ordine, și este singurul lucru separat de substanțele lumii. La începutul lumii, Rațiunea începe separarea substanțelor prin inițierea unei mișcări rapide de rotație cosmică, făcând astfel ca universul să crească în dimensiuni; de aici încolo schimbarea este controlată de cauze mecanice, cu excepția lucrurilor care au viață și care sunt animate de Rațiune. Materiile mai grele se adună în centrul vârtejului, cele mai ușoare au tendința de a se deplasa către margine. Procesul general este în acord cu tradiția ioniană. De vreme ce amestecul originar conținea toate substanțele și calitățile, nu este necesar, în explicarea lumii, să se contrazică principiului parmenidian care interzice crearea sau distrugerea a ceea ce este.

Simțurile ne induc în eroare în ceea ce privește adevărata natură a lumii; cunoașterea este posibilă numai prin înțelegerea pe care o aduce Rațiunea.

Materia este divizibilă la infinit; o particularitate interesantă a acestei teze este că fiecare substanță conține o combinație a *tuturor* celorlalte. Una dintre substanțe este predominantă, ceea ce dă lucrurilor caracterul lor deosebit; astfel, „aurul" desemnează acea substanță în care aurul este predominant. Pe de altă parte, nu pot exista substanțe în stare pură. Schimbarea apare atunci când substanța predominantă se modifică în cadrul recombinării substanțelor. Lumea este zămislită din „semințe" ale unor substanțe calitativ determinate și imperceptibile, dar care nu sunt, cu toate acestea, indivizibile și care, bineînțeles, conțin ele însele câte puțin din toate celelalte substanțe.

Combinația unui număr nelimitat de substanțe având o divizibilitate nelimitată este o tăgăduire directă a concluziilor lui Zenon; dar aceasta nu implică absurditatea presupunerii fie a mărimii nelimitate, fie a micimii nelimitate a tot ceea ce există. Un lucru care poate fi divizat de un număr nelimitat de ori are întotdeauna elemente de o mărime determinată și o dimensiune finită.

Leucip și Democrit sunt analizați de obicei împreună pentru că nu știm aproape nimic despre Leucip, cu toate că, dintr-un fragment rămas de la el, aflăm că adaptase atomismul și se poate să fi fost chiar cel care a lansat teoria. Există numeroase informații despre atomiști. Concepția atomistă asupra lumii, care presupune că este formată din particule ultime indivizibile și indestructibile ce se mișcă în vid, a apărut în mod repetat până la începutul secolului XX. Astfel, importanța atomiștilor presocratici este covârșitoare.

Atomiștii și-au propus să reconcilieze o explicație a lumii empirice cu argumentele eleaților, care interzic susținerea unei adevărate perisabilități sau creații a ceea ce există, ca și realitatea schimbării și a mișcării. Astfel, fiecare atom are o existență parmenidiană și se mișcă în vid (neant). Concepția atomiștilor este exact opusul celei a lui Anaxagora și reprezintă geneza contrastului dintre explicațiile teleologice (care presupun un scop) și cele mecanice, care implică distincția dintre calități primare și secundare. În atomism, constituenții atomici ultimi nu au calități intrinsece, cu excepția mărimii, formei și mișcării, și nu sunt divizibili. Constituenții ultimi sunt a-tomici: literal, nu pot fi tăiați. Trecem de la lumea lui Anaxagora, plină de culoare, căldură, gust, la o lume care nu este, în constituenții săi reali ultimi, nici măcar gri, ci lipsită de culoare; calitățile „subiective" precum experiența culorii există numai în mod derivat, datorită efectului atomilor asupra noastră.

Atomiștii au susținut teza că atomii au numai ceea ce mai târziu au fost numite calități obiective, „primare": mărime, formă, mișcare; „calitățile secundare", culoare, căldură și celelalte, sunt subiective — adică dependente de subiectul care le percepe — și derivate, ca efecte cauzale asupra noastră, ale încopcierii și separării anumitor combinații de atomi. Mișcarea neîncetată întrezărită nu

pretinde o cauză și nu implică un cosmos animist, pentru că a fost prezentă din-totdeauna; mișcarea eternă este o caracteristică inerentă materiei. Aceste puncte de vedere au condus în cele din urmă la mecanica modernă a lui Galilei, și mai târziu a lui Newton, care au apărut după 1500 de ani de dominație a gândirii lui Aristotel — cel care a încercat să anuleze distanța dintre aparență și realitate. Într-o viziune precum aceea a atomiștilor, care susțin că atât timpul, cât și spațiul sunt infinite, există destul timp și spațiu pentru ca lumea noastră să fi apărut ca urmare a întâmplării. Formele și evenimentele care apar sunt, de fapt, determinate și dependente de comportamentul atomilor, de acțiunea asemănătorului atras către asemănător și de determinările mărimii, formei și greutății.

Teoria atomistă a percepției și gândirii este fizicalistă (materialistă): corpurile emit pelicule de atomi, iar atomii cu forme diferite produc, prin influența pe care o au asupra noastră, efecte calitative percepute diferit. Sufletul, ca și focul, este alcătuit dintr-un fel special de atomi mici și rotunzi care se pot cu ușurință mișca prin întregul corp. Sufletul se dispersează după moarte — unul dintre scopurile atomiștilor fiind să elibereze omul de credința superstițioasă și înfricoșătoare într-o viață de apoi care ar putea implica pedeapsa.

Într-un fel, atomismul tinde să conducă spre paradox. Scopul atomismului a fost să contracareze vederile eleate prin articularea unei descrieri și a unei explicații a lumii empirice — lumea așa cum apare simțurilor —, mai degrabă decât să argumenteze că natura aparentă a existenței sale este pur și simplu contradictorie și astfel în întregime iluzorie și ireală; în orice caz, viziunea atomistă a dus la scepticism în ceea ce privește cunoașterea lumii, pentru că adevărata natură a constituenților ultimi poate fi numai postulată, de vreme ce, în principiu, aceștia nu sunt perceptibili. Teoria atomistă stipulează o explicație lumii experienței noastre numai prin aceea că se situează dincolo de confirmarea empirică. Simțurile nu ne revelează, în cele din urmă, adevărata natură a lumii; tot ceea ce poate fi spus este că lumea empirică funcționează *ca și cum* atomismul ar fi adevărat. Dar următorul pas după acesta este scepticismul epistemologic. Atomiștii încearcă să-l evite prin afirmația că senzația ne poate ghida numai o bucată de drum, după care este necesară rațiunea, pentru a ne face să pătrundem natura profundă a lumii; și s-ar putea ca această trecere de la senzație la intelect să fie numai o problemă de grad, și nu una de diferență categorială. Astfel, nu există o distincție logic necesară între aparență și realitate (între fenomen și numen); imposibilitatea de a percepe atomii direct este o necesitate contingentă și nu una logică.

Atomiștii se mai confruntă și cu o altă problemă. Sunt atomii indivizibili din punct de vedere teoretic sau numai fizic, din cauza micimii și a densității lor absolute (a impenetrabilității)? Dacă atomii nu sunt teoretic divizibili, atunci acest lucru vine în contradicție cu afirmația că au mărime și formă; dacă sunt teoretic divizibili (și numai fizic nu sunt), atunci pot fi aplicate argumentele

eleate originare împotriva divizibilității la infinit. În ciuda dificultăților, se pare că indivizibilitatea teoretică (caracteristică a unității parmenidiene) trebuie susținută pentru ca poziția atomiștilor să-și mențină întreaga forță. Ceea ce gândeau atomiștii înșiși este o problemă ce ține de disputele academice.

Atomismul apare în istoria gândirii grecești mult mai târziu, în învățăturile chietiste, științifice și morale ale lui Epicur (341–270 î.Hr.), cărora le-a fost dată, la rândul lor, o formă poetică memorabilă de către Lucrețiu (c. 100–c. 55 î.Hr.).

CAPITOLUL II

FILOSOFIA GREACĂ: PLATON, ARISTOTEL

Epoca filosofiei grecești care a urmat aceleia a presocraticilor începe în jurul anului 400 î.Hr.; cele mai importante personalități ale acesteia sunt Socrate (470–399 î.Hr.), Platon (427–347 î.Hr.) și Aristotel (384–322 î.Hr.). Se poate discerne acum o reorientare a interesului filosofiei grecești de la explicarea lumii naturale către problemele morale, în sensul descoperirii pentru oameni a celei mai bune căi de a trăi. Dificultățile de a determina care sunt caracteristicile obiective sau reale ale lumii, opuse celor numai aparente, dependente de un punct de vedere (și astfel subiective), au început să submineze explicațiile inițiale ale științei naturii. Dacă nu știm sigur care dintre caracteristicile lumii sunt reale și care aparente, atunci nu este surprinzător faptul că astfel de îndoială se va extinde și asupra obiectivității standardelor morale. Pericolul era acela al unei anarhii morale.

Pentru a înțelege filosofia greacă de mai târziu este necesar să amintim anumite probleme nerezolvate rămase de la presocratici. Într-un sens, Heraclit reprezintă una dintre extreme, iar Parmenide pe cealaltă. Pentru Heraclit totul este în curgere; nu există ființă, ci numai devenire sau procese — cu toate că această devenire este supusă unui *logos* cosmic sau unei legi a schimbării. Heraclit susține o teorie compozițională a identității, conform căreia un lucru rămâne același numai dacă substanța din care este alcătuit rămâne exact aceeași substanță. Lumea așa cum apare simțurilor este, după Parmenide, o iluzie: este lumea care pare că implică schimbarea și pluralitatea, dar acestea sunt imposibile. Lumea, pentru parmenidieni, este o plenitudine (plină, sau neconținând nici un gol), iar schimbarea, mișcarea, pluralitatea și diversitatea sunt imposibile pentru că implică un *X* care devine un non-*X* (neființă sau nimic); dar chiar și non-*X* este *ceva*, astfel încât non-*X* se contrazice pe sine, de vreme ce afirmă despre *X* și faptul că „Este" și că „Nu este". Astfel, aparența schimbării și pluralității pe care ne-o prezintă simțurile este imposibilă, de vreme ce implică o contradicție; este o iluzie. Unul dintre răspunsuri vine de la Democrit și ceilalți atomiști; este încercarea de a reconcilia explicarea lumii empirice cu paradoxurile parmenidiene; iar răspunsul este acela de a situa atomii care posedă unitate existențială parmenidiană într-un vid, care se află dincolo de lumea aparentă. Chiar în sensul solicitării argumentației parmenidiene, acești atomi nu se schimbă și nu posedă părți

ei înșiși; aparența schimbării și diversității este explicată prin gruparea împreună sau disoluția agregatelor de atomi, combinată cu efectul pe care aceste schimbări îl au asupra noastră.

Există, totuși, semne de întrebare în ceea ce privește atomismul. În primul rând, există dificultatea că lumea atomilor se situează prin definiție dincolo de aparențe; existența sa nu poate fi verificată empiric, ci numai postulată, și deci nu se poate ști dacă este reală. În al doilea rând, proprietățile pe care se presupune că le au atomii se spune că sunt obiective sau reale din cauza faptului că sunt proprietăți independente de cei care le observă. La o privire mai atentă însă, presupusele proprietății, precum mărimea, forma, mișcarea, par să fie la fel de dependente de punctul de vedere al cuiva ca și culoarea sau căldura. Astfel, obiectul *X* poate fi mare pentru tine, dar mic pentru mine; lucrul *X* se poate mișca repede pentru tine, dar încet pentru mine; ar fi însă contradictoriu să se presupună că *X* posedă ambele proprietăți, iar de vreme ce nu avem nici un motiv să alegem o aparență mai degrabă decât alta, *X* nu poate avea, în mod real, nici una din aceste proprietăți. Nici o proprietate nu poate fi reală dacă faptul de a fi ceea ce este este dependent în acest fel de punctul de vedere al observatorului sau de starea sa. În al treilea rând, simplele agregate de atomi, despre care s-ar putea spune că alcătuiesc un lucru (acest cal) nu par să dea seama de noțiunea simțului comun sau preteoretică a claselor individuale separate sau independente: un „acest ceva" independent. „Acest ceva" este un individ separabil și independent, care se poate distinge ca unic de orice alt lucru și poate suporta anumite schimbări păstrându-și individualitatea sau identitatea drept un „ceva". „Ceva"-ul unui „acest" individual este descris în natura sa esențială (în ceea ce este); esența sa o constituie acele trăsături necesare și suficiente pentru ca el să existe ca un fel determinat a „ceva". Aceasta reflectă diferența dintre un cal anume și o bucată nedeterminată de bronz. Fără indivizi separați reali sau substanțiali se poate sugera că atunci când spunem că ceva a devenit un *X* („acest ceva") acest lucru este pur convențional sau relativ și dependent de modul în care limbajul nostru se întâmplă să fragmenteze lumea; în realitate nu s-a născut nici o substanță nouă, ci s-a produs numai o rearanjare a singurelor substanțe reale: atomii.

Aceste considerații conduc către scepticism în ceea ce privește cunoașterea lumii empirice. Una dintre soluții, propusă de sofistul Protagoras (c. 483–c. 414 î.Hr.), este aceea de a îmbrățișa convenționalismul sau relativismul — să se spună că realitatea nu este ceva independent de felul în care oamenii au ajuns să împartă lucrurile prin gândirea și limbajul lor; nu există realitate a lucrurilor așa cum sunt, independentă de felul în care vorbim despre ea; ceea ce socotim că sunt factori relativ stabili ai lumii sunt derivați din fapte legate de modul în care vorbim despre lume. Aici pericolul la adresa standardelor etice universale este evident. Dacă ceea ce în toate cazurile socotim ca *X* și ca încetând să fie *X* este numai o chestiune de convenție sau ceva relativ la un punct de

vedere, atunci faptul că *X* este bun sau rău, corect sau greșit din punct de vedere moral ar putea fi o pură convenție, sau aplicându-se numai dintr-un punct de vedere. Nu se mai pune problema faptului obiectiv; avem de-a face numai cu o funcție a modului în care se întâmplă să vorbim; adevărul este relativ pentru că criteriile noastre pentru fenomenul *X*, reflectate în înțelesul cuvântului utilizat pentru *X*, s-ar putea schimba. Atât în cazul afirmațiilor empirice, cât și al celor morale, am putea adopta convenții diferite; și nu ar exista temeiuri pentru a alege o convenție sau alta derivate din referința la constrângeri obiective independente din lume sau din afara convențiilor noastre, pentru că acestea nu există nicidecum. Ceea ce *pare* bun, dintr-un anumit punct de vedere, este bun, și nu putem spune, în mod obiectiv, că un punct de vedere este mai legitim decât altul.

Platon

Platon s-a născut într-o familie aristocratică ateniană. El este, împreună cu Aristotel, probabil, cea mai importantă personalitate a istoriei filosofiei occidentale. Ca om este dificil de cunoscut, deși multele dialoguri pe care le-a scris conturează în mod clar o personalitate puternică. Cu toate că se gândea să urmeze o carieră politică, și-a pierdut în cele din urmă iluziile legate de aceasta datorită execuției lui Socrate. Vederile filosofice ale lui Platon își iau ca punct de plecare concepțiile filosofice ale lui Socrate; cunoștințele noastre despre Socrate sunt derivate aproape în întregime din dialogurile lui Platon, în care Socrate este adeseori personajul central. În jurul anului 380 î.Hr., Platon a fondat Academia, pentru răspândirea cunoașterii și educației în rândul viitorilor conducători ai cetăților-state grecești. Academia nu pare să fi fost asemănătoare universităților moderne, ci mai degrabă unui colegiu în care se desfășurau activități rituale comune, precum aceea a servirii în comun a meselor. Printre intelectualii din Atena se numărau și sofiștii, sau „experții", care, spre deosebire de Socrate, pretindeau plată pentru serviciile lor ca profesori, predând retorica și principiile comportamentului cerut de funcțiile administrative. Socrate, asemenea lui Platon, considera pretențiile de cunoscători ale sofiștilor drept nefondate și s-a angajat să pună în lumină acest fapt; în general, Socrate îi privea drept niște oameni ignoranți care, mai mult decât atât, nici măcar nu știau că sunt ignoranți. Lista disciplinelor predate la Academie includea filosofia, matematica, astronomia și câteva principii ale științelor naturale. Mai târziu, Platon s-a implicat fără tragere de inimă, în timpul unei vizite dezastruoase în Sicilia, în educarea lui Dionysos al II-lea. Probabil că a simțit nevoia să-și pună filosofia politică în practică. S-a întors apoi la Atena, izolându-se de agitația politică din jurul lui. A murit la vârsta de optzeci de ani.

Viziunile lui Socrate și ale lui Platon se conturează pe fundalul gândirii presocratice, începând să-și concentreze interesul pe problemele etice; aceeași abordare globală este însă aplicată și cunoașterii în general. De exemplu, sunt ridicate întrebări în legătură cu ceea ce este bine și ce este binele; pentru că, în mod evident, cunoașterea trebuie să fie cunoaștere a ceea ce *este*. Putem aplica acest punct de vedere luând ca exemplu dreptatea. Socrate nu formulează pur și simplu un răspuns la o întrebare; mai degrabă își recunoaște ignoranța și îi cheamă pe interlocutori să formuleze *ipoteze*, al căror prim pas este constituit de experiență și de inventarul inductiv al cazurilor particulare; apoi verifică ipotezele prin argumente, demonstrându-le consecințele și arătând că răspunsurile oferă numai un *exemplu* al lucrului pe care de fapt îl caută, un exemplu care, mai mult, nu poate fi dreptatea-în-sine, ci numai dreptatea văzută din anumite puncte de vedere, și care nu poate fi numită în mod universal dreptate. Ceea ce caută el este dreptatea-în-sine (Justețea); dreptatea fără calificative sau necondiționată. Pentru că numai în virtutea unei dreptăți-în-sine nestrămutate toate lucrurile sau toate cazurile pe care le numim în mod corect drepte sunt drepte. Toate lucrurile pe care le numim drepte trebuie să împărtășească o trăsătură comună specifică, în virtutea căreia este corect să le numim pe toate drepte. Pentru a acționa drept, avem nevoie să știm ce este cu adevărat dreptatea. Dacă vorbim despre *X* fără să știm ce este *X*, nu știm, literalmente, despre ce vorbim. Ceea ce caută Socrate este o definiție adevărată sau reală: nu o simplă dare de seamă asupra felului în care, de fapt, folosim un cuvânt, nici o utilizare convenită dinainte, ci o definiție care ne vorbește despre adevărata natură a obiectului sau calității căreia cuvântul îi este aplicat, adică *esența* sa. Acest lucru este similar cu acela de a pretinde o relatare obiectivă asupra a ceea ce este dreptatea, independent de orice punct de vedere.

A cunoaște ceva, un *X*, înseamnă a înțelege ce vrem să spunem cu adevărat prin termenul „*X*"; iar a înțelege adevăratul sens al lui „*X*" înseamnă a spune ce *este* X — care este natura esențială permanentă a lui *X* — ce înseamnă pentru *X* să fie lucrul care este. Socrate nu este interesat în primul rând de înțelesul cuvântului „*X*", ci de obiectul *X* și de adevărata natură a lui *X* care determină adevăratul înțeles al lui „*X*"

Platon susține o teorie realistă a sensului și cunoașterii. Înțelesul cuvintelor și ceea ce ajungem să cunoaștem reprezintă un proces de *descoperire* a unei realități obiective existente „dincolo de noi", și nu un proces de creație care depinde de mijlocul — de exemplu, limba sau simțurile — pe care îl folosim pentru cercetare. Această noțiune de obiectivitate și de invarianță a standardelor — de a fi în stare să spunem ce *este X* — se aplică eticii și esteticii, ca și științei și matematicii; fără puncte fixe de referință pentru înțelesurile termenilor clasificatori, orice discuție cu sens despre lume ar fi imposibilă; lumea ar fi un flux de elemente particulare unice, inefabile. Sensurile cuvintelor sunt, sau pot fi, determinate de natura realității — făcând apel la referințe obiective — și nu

invers. Iar dacă este posibilă cunoașterea, aceasta trebuie să fie cunoaștere a obiectelor reale; acest lucru cere din partea cunoașterii să fie cunoaștere a ceea ce *este*; adică, a obiectelor care nu sunt în stare de devenire, ci sunt existențe eterne, imuabile. A face ca înțelesurile noastre să se potrivească lumii așa cum este cu adevărat înseamnă a căuta definiții adevărate sau reale; de asemenea, înseamnă nevoia de *obiecte* cărora să li se aplice definițiile. Înțelesul cuvântului „dreptate" nu este, în viziunea lui Platon, o simplă idee a minții, ci este o permanență independentă de minte.

Fiind de acord cu Heraclit că lumea sensibilă este într-o continuă curgere, Platon își dă seama că *obiectele* unor astfel de definiții nu vor putea fi găsite printre obiectele sensibile imperfecte și schimbătoare, ci într-un tărâm suprasensibil al obiectelor imuabile, „văzute" de intelect dincolo de experiența simțurilor. În lume nu vom găsi niciodată dreptatea-în-sine, ci numai dreptate condițională. Se pot găsi întotdeauna condiții în care, din cauza unei lumi în schimbare sau a unui punct de vedere diferit, o acțiune dreaptă încetează de a mai fi o acțiune dreaptă. Platon crede că trebuie să existe ceva invariabil și general care corespunde înțelesului unor termeni universali precum „dreptate" sau „pat", ceva care există dincolo și deasupra varietății de cazuri particulare pe care termenii — cum ar fi „dreptate" ori „pat" — le acoperă, și care justifică clasificarea sau gruparea diferitelor lucruri ca făcând parte din același gen sau clasă. Ceea ce înțelegem prin „cal" în general, dacă acest cuvânt are vreun sens, reprezintă altceva decât orice cal concret, fiecare dintre aceștia din urmă fiind diferiți între ei; fiecare cal este cal pentru că este părtaș la o natură comună tuturor cailor.

Teoria Formelor a lui Platon se conturează, ca temei al oricărei cunoașteri (*epistēmē*), în înțelesul deplin al acesteia, din căutarea de definiții ale unor standarde etice universale și imuabile. Platon transformă căutarea de definiții a lui Socrate, având drept scop înțelegerea naturii lucrului despre care vorbim, într-o cerință ontologică în care adevăratul înțeles al termenilor clasificatori se dobândește prin referința la un obiect sau Formă (*eidos*) transcendente. Nu numai cunoașterea de adevăruri etice are nevoie de Forme, ci toate pretențiile de a cunoaște. Într-adevăr, aceasta se aplică și cunoașterii însăși, pentru că, dacă nu putem presupune că există un înțeles permanent al termenului „cunoaștere", care să se refere la un obiect permanent, o cunoaștere-în-sine, atunci, în mod sigur, ar decurge de aici un haos intelectual. Platon crede că, pentru ca un cuvânt să aibă un înțeles obiectiv permanent, acest lucru trebuie să se întâmple în virtutea unei entități obiective permanente la care cuvântul face referință. Această supoziție poate fi supusă cercetării.

Pentru înțelegerea teoriei Formelor este esențial să vedem de ce epistemologia și metafizica sunt atât de strâns legate în filosofia lui Platon: *natura cunoașterii* trebuie îmbinată cu o *ontologie* adecvată. Cunoașterea este întotdeauna cunoaștere *a ceva*, iar Platon cere acestor obiecte ale cunoașterii să conțină în

modurile lor de existență (modul în care sunt ca obiecte) aceleași caracteristici ca și cunoașterea pe care o avem despre acele obiecte. În viziunea lui Platon, pentru cea mai înaltă categorie de cunoaștere trebuie îndeplinite două condiții principale:

(a) *Universalitatea sau obiectivitatea*
Cunoașterea a ceva nu este relativă în raport cu un punct de vedere; cunoașterea trebuie să fie ceva care să fie adevărat din orice punct de vedere.

(b) *Permanența, eternitatea sau imuabilitatea*
Aceasta cere cunoașterii să fie neschimbătoare în timp, astfel încât dacă ceva este cunoaștere, atunci această cunoaștere să rămână ca atare o dată pentru totdeauna, și să nu poată înceta de a fi cunoaștere. Cunoașterea în înțelesul ei cel mai înalt este infailibilă: este absolut sigură. Dacă cineva știe cu adevărat ceva, nu pot exista condiții în care ceea ce știe să fie greșit și să înceteze de a fi cunoaștere. Astfel încât este cunoscut doar ceea ce *trebuie să fie* adevărat — adevărurile necesare — și ceea ce nu poate fi fals, iar cunoașterea există acolo unde există o metodă de a demonstra, în mod convingător, că adevărurile cunoscute sunt adevăruri necesare.

Există doi factori care fac din lumea obiectelor sensibile o lume nepotrivită pentru cunoaștere.

(a') Faptul că obiectele și proprietățile lumii sensibile nu sunt în întregime reale, de vreme ce nu sunt în mod necondiționat așa cum apar — pentru că modul în care apar depinde de un punct de vedere. Pentru acest motiv, obiectele sensibile pot căpăta proprietăți opuse atunci când punctul de vedere se schimbă; proprietățile pe care obiectele sensibile par să le aibă sunt astfel, în bună măsură, determinate *subiectiv*.

(b') Faptul că obiectele din lumea sensibilă se schimbă în mod continuu. În acest fel, obiectele sensibile pot căpăta, în decursul timpului, proprietăți opuse; lumea sensibilă este una a *devenirii*.

Tot ceea ce poate căpăta proprietăți opuse nu poate fi în întregime real, de vreme ce nu poate niciodată numai să *fie* în mod necondiționat, iar despre noi nu se poate spune că am cunoaște lucrurile așa cum sunt acestea în sine. Platon instituie condiții stricte pentru cunoaștere: certitudine, universalitate și imuabilitate. Mai departe, el simte nevoia să arate — dacă este posibilă cunoașterea — cum putem să îndeplinim aceste condiții; Formele din teoria Formelor stipulează obiecte care satisfac condițiile cunoașterii. Cunoașterea este cunoaștere *a* ceva; aceasta înseamnă că pretinde un obiect existent; dacă o asemenea cunoaștere este posibilă, atunci trebuie să existe obiecte ale cunoașterii care să corespundă caracteristicilor cunoașterii propriu-zise însăși (cunoașterea în sensul său deplin). Aceste obiecte sunt Formele. Formele nu sunt obiecte ale lumii sensibile; obiectele

sensibile sunt schimbătoare și au proprietăți care diferă în funcție de punctul de vedere, astfel încât nu sunt în întregime obiective; de asemenea, Formele nu sunt nici entități care stau la baza aparențelor, așa cum se întâmplă cu atomii. Formele subzistă dincolo de curgerea experienței, spațiului și timpului, într-o lume transcendentă și suprasensibilă care este percepută în ultimă instanță exclusiv de către *intelect*. Formele sunt esențe pure, obiective, iar ca obiecte ale cunoașterii întrunesc caracteristicile cerute de cunoașterea însăși. Opuse „ființării" [„*thatness*"] sau existenței lucrurilor (*faptul* că *X* este), Formele definesc „ce"-ul [„*whatness*"] sau esența lucrurilor (*ce* este *X*); Formele instituie condițiile necesare și suficiente pentru ca lucrurile să fie genul de lucrări care sunt. Formele au următoarele caracteristici importante:

(a') *Universalitatea sau obiectivitatea*

Nu există nici un punct de vedere din care Forma lui *F* să fie uneori *F* și alteori non-*F*; dacă ceva poate fi atât *F*, cât și non-*F*, în funcție de punctul de vedere sau de împrejurări, atunci nu se poate să-l fi găsit pe *F*-în-sine: Forma lui *F*. Formele sunt, de asemenea, ceea ce este adevărat în mod universal sau obiectiv din orice punct de vedere. A înțelege ce sunt lucrurile-în-sine înseamnă a le sesiza Forma. În aceeași măsură în care sunt obiecte ale cunoașterii în sine, Formele sunt măsura în care putem determina în obiectele sensibile orice caracteristici universal sau obiectiv adevărate, lăsând la o parte diversele lor aparențe.

(b') *Permanența, eternitatea sau imuabilitatea*

De vreme ce forma lui *F* este imuabilă și cu adevărat ceea ce este pentru totdeauna, nu există moment în care forma lui *F* să devină non-*F*, ea fiind întotdeauna *F*. Formele sunt în întregime reale prin aceea că nu sunt caracterizate de nici o devenire; ele sunt ființa. De asemenea, sunt ceea ce un obiect sensibil care imită sau participă la o formă *este* cu adevărat, neluând în considerare stările sale schimbătoare. Formele sunt separate *într-un anumit sens* de lumea obiectelor sensibile, iar natura lor este sesizată de intelectul independent de simțuri; izolarea lor pare să consiste într-o existență reală sau într-o independență ontologică, în afara atât a obiectelor sensibile, cât și a gândirii empirice.

Punctele (a') și (b') împreună dau condițiile pentru modul de a fi al existenței pe deplin reale, iar acesta este în concordanță cu (a) și (b), condițiile pentru cunoașterea propriu-zisă.

Platon pare să susțină că lumea Formelor este separată de lumea obiectelor sensibile, dar în ce constă exact această separare nu este deloc clar. Lumea sensibilă este secundară din punct de vedere ontologic; cu toate acestea, mai târziu,

Platon s-a interesat mai îndeaproape de știința naturii. Merită notat faptul că de vreme ce Formele nu există în spațiu sau timp, nu are sens să fie pusă întrebarea unde sunt situate Formele. Tocmai această izolare ontologică a Formelor de obiectele concrete este criticată de Aristotel.

Se poate ca motivele pentru care nu putem dobândi cunoașterea de adevăruri particulare să nu apară cu o claritate imediată. Pot să știu cu certitudine că „în camera mea este o masă?" În orice caz, merită notat că, fără a ține cont de certitudinea sa, cu greu am putea considera acest lucru drept o cunoaștere *științifică*; nu avem de-a face în acest caz cu o lege explicativă universală. Platon nu neagă faptul că, în acest cazuri, este posibil să avem de-a face cu ceva care se situează dincolo de ignoranță; putem avea o opinie (*doxa*) care să fie adevărată. Dar forma *cea mai înaltă* de cunoaștere, cunoașterea în sensul său deplin, este aceea a universaliilor sau a esențelor obiective. Cunoașterea propriu-zisă nu este cunoașterea acestei sau acelei mese, ci a meselor-în-sine: cunoaștere a ceea ce face ca un lucru să fie o masă: esența mesei. Cunoașterea în sine transcende limitele chiar și ale oricărei experiențe posibile și implică o „vedere" a intelectului care revelează lucrurile așa cum sunt în sine. Dacă despre ceva se știe că este adevărat în sensul cel mai înalt, acesta nu poate deveni fals. Dacă *X* este cunoscut, atunci acel *X* este în mod necesar adevărat. Platon merge mai departe și susține — cu toate că acest lucru nu derivă din afirmația conform căreia cunoașterea implică adevărul — că, dacă *X* este cunoscut, atunci *X* este un adevăr necesar. Platon spune că ceea ce este cunoscut trebuie să fie adevărat în sensul că ceea ce este cunoscut reprezintă numai adevăruri necesare; cunoașterea este cunoaștere a lucrurilor care nu pot fi altminteri. Dacă ceea ce este cunoscut ar înceta de a mai fi adevărat, atunci ar înceta să mai fie cunoaștere. Să luăm exemplul „Apa este fierbinte". Problema care se pune cunoașterii în acest caz este că (a) „Această apă este fierbinte" poate să fie un lucru adevărat pentru o persoană, dar fals pentru alta, și (b) apa este ceva care este într-o stare de devenire (a deveni rece, de pildă), astfel încât propoziția „Această apă este fierbinte" este adevărată, dar va deveni falsă. Lucrurilor ce nu posedă permanență nu li se pot asocia descrieri adevărate, pentru că, în cazul lor, ceea ce este adevărat devine imediat fals.

Modelul idealului cunoașterii nu se găsește printre adevărurile instabile și relative referitoare la obiecte sensibile, ci printre adevărurile eterne și universale care se referă la obiectele matematicii și geometriei, care sunt cunoscute de intelect. Adevărurile aritmeticii și geometriei nu privesc cutare sau cutare obiect (să spunem, un anumit triunghi), ori cutare sau cutare set de obiecte (să spunem, două perechi de obiecte), ci mai degrabă *triangularitatea* și faptul că 2 + 2 = 4. Cunoașterea adevărului că 2 + 2 = 4 nu privește două obiecte anume, care ar putea, prin schimbare, să devină unul sau trei obiecte, sau care numai par două obiecte dintr-o anumită perspectivă, sau, în sfârșit, orice obiecte cât de cât particulare. Cunoașterea adevărului că 2 + 2 = 4 privește *faptul de a fi doi*

[*twoness*] și relația sa cu alte esențe, precum egalitatea, adunarea și faptul de a fi patru [*fourness*]. Acesta nu este un adevăr care se modifică în timp; într-adevăr, este etern sau atemporal, și se situează în afara timpului; ca atare, acest adevăr cunoscut are nevoie de un obiect etern prin care adevărul cunoscut este adevărat; acest obiect este o Formă sau o combinație de Forme. Obiectele lumii sensibile nu sunt obiecte potrivite pentru asemenea adevăruri necesare, obiective și imuabile. Să luăm exemplul egalității: dacă avem două bețe de aceeași lungime și observăm, de asemenea, că au o lungime de șase picioare, am putea să fim tentați să spunem că a fi egal (egalitatea) înseamnă a avea șase picioare lungime; dar există împrejurări în care a avea șase picioare lungime ar fi în același timp egal (*F*) și inegal (non-*F*); astfel încât nu cunoaștem încă egalitatea-în-sine pentru că am identificat ceva — a avea șase picioare lungime — care poate fi atât egal, cât și inegal, în vreme ce a ști ce este egalitatea-în-sine înseamnă a ști acest lucru independent de modificările în timp, de punctul de vedere sau condiții. Egalitatea ca atare trebuie, de asemenea, să fie ceea ce toate cazurile de egalitate au în comun independent de diferențele lor particulare.

Lumea Formelor este „percepută" de rațiune sau intelect, și nu de simțuri; Formele sunt obiecte ale viziunii sau privirii intelectului.

Adevărurile geometrice nu privesc cutare sau cutare cerc sau triunghi, și nici chiar generalizări cu privire la toate cercurile și triunghiurile — care sunt aproximative și imperfecte —, ci circularitatea și triangularitatea ca atare, cunoscute numai de intelect — pe scurt, ele se ocupă cu esențele, cu ceea ce face ca mai multe obiecte de același fel (*X*) să poată fi numite cu numele comun „X" Trebuie notat faptul că adevărurile matematice reprezintă un pas în direcția cunoașterii Formelor înseși, pentru că matematica implică totuși supoziții care nu sunt contestate; dar de vreme ce adevărurile matematice cunoscute numai de intelect sunt superioare informațiilor date de simțuri în ceea ce privește certitudinea și imuabilitatea, ele pot fi folosite ca etapă intermediară în cunoașterea Formelor.

La un nivel inferior matematicii, putem înțelege în continuare idealul platonician al cunoașterii, ca și cerința obiectivității acestuia, prin analogie cu legile științifice ale naturii: prima lege newtoniană a mișcării, care spune că „Orice corp își continuă starea de repaus sau de mișcare uniformă în linie dreaptă dacă nu este constrâns să-și modifice starea printr-o forță care acționează asupra sa", nu este o lege aplicabilă doar unor corpuri anume sau unor corpuri considerate dintr-un anumit punct de vedere; ea se aplică tuturor corpurilor din toate timpurile și din orice loc. Mai mult, se poate spune că este aplicabilă corpurilor ca atare; aceasta înseamnă că este un adevăr care poate fi cunoscut, referindu-se la esența corpurilor; iar a fi preocupat de esența corpurilor înseamnă a fi preocupat numai de ceea ce corpurile au în comun — acel ceva necesar și suficient pentru ca ele să fie corpuri, și care este numit în mod corect „corp"

Se poate trage concluzia că, dacă cunoașterea Formelor este singura cunoaștere adevărată, atunci, în ceea ce privește obiectele lumii sensibile, nu putem avea de-a face decât cu neștiința, astfel încât lumea sensibilă ar fi lăsată deoparte de Platon. Dar nu este așa. Faptul că lumea percepută prin simțuri nu este în întregime reală pentru că este supusă devenirii (nu se poate spune niciodată despre ea cu temei că „este") și că nu poate constitui obiectul adevărurilor universale, imuabile și necondiționate, nu înseamnă că nu există. Existența Formelor imuabile împarte lumea în diverse categorii fixe de lucruri așa cum sunt ele în sine și este *cauza* formală și finală a obiectelor din lume (lumea devenirii), care posedă un grad limitat de ființare de care ele sunt capabile. Termenul „cauză" trebuie înțeles aici într-un sens mai general decât acela cu care suntem obișnuiți: cauzalitatea este răspunsul la un „De ce?" printr-un „Din cauză că...". Formele sunt „cauze formale" prin aceea că asigură un caracter determinat lucrurilor pe care le situăm sub incidența numelor comune („om"); Formele sunt „cauze finale" prin faptul că reprezintă perfecțiunea către care tinde acel fel de lucru ca spre finalitatea sa. În calitate de cauze formale, Formele sunt o condiție preliminară care ne permite să spunem despre orice că *este* ceva de un anumit fel; ele definesc și fac ca lucrurile definite să fie obiecte de un anumit tip; ca urmare, ele sunt cauze prin faptul că asigură un caracter determinat și un grad limitat de identitate tipologică fluxului lumii sensibile.

Cu toate că Platon nu dă niciodată un răspuns la această întrebare, se poate presupune că există o limită a numărului de compartimente clasificatorii; dacă fiecare nume comun are o Formă, atunci apare pericolul unei lumi a Formelor nelimitată și incognoscibilă. Există, de asemenea, și problema termenilor relativi, precum „mare". Cu toate că Formele nu ne dau obiecte sensibile particulare imuabile și eterne —pentru că numai categoriile sau tipurile universale sunt eterne și imuabile —, ele dau obiectelor sensibile o stabilitate situată undeva între ființa și neființa lui Parmenide, evitând astfel devenirea universală a lui Heraclit; iar în privința acestor obiecte sensibile cu relativă stabilitate suntem capabili de a avea, dacă nu o cunoaștere, cel puțin convingeri adevărate. Platon subliniază că „este" nu înseamnă întotdeauna „există" Alegerea exhaustivă nu este aceea între a fi *X* (existență) și a nu fi *X* (nonexistență sau neant); pentru că putem spune că *X* poate fi *X* cu toate că pierde anumite proprietăți și dobândește altele. A spune că o persoană *X* avea păr, iar acum este cheală înseamnă a spune că în *X* s-a produs o schimbare nu de la existență la nonexistență, ci de la a fi o persoană cu păr la a fi o persoană fără păr (cheală). În același timp, Platon atacă relativismul lui Protagoras, care susține că nu este câtuși de puțin posibilă cunoașterea obiectivă universală și că suntem pur și simplu în situația de a avea cunoașteri *particulare* despre experiența imediată, care sunt poate infailibile (nu pot fi greșite) în ele însele, dar care sunt adevărate numai dintr-un anumit punct

de vedere și într-un anumit moment al timpului, neputând astfel avea nici o pretenție de *universalitate* sau generalitate.

Răspunsul dat de Platon atât lui Heraclit, cât și lui Parmenide are în centrul său teoria Formelor. Platon este de acord cu Heraclit că lumea obiectelor sensibile este, în ultimă instanță, una a curgerii, și îi dă dreptate lui Parmenide că singur intelectul cunoaște adevărata natură a realității. Cunoașterea propriu-zisă este una a adevărurilor eterne și imuabile și trebuie să se ocupe cu natura obiectelor eterne și imuabile, care există cu adevărat; lumea sensibilă ne pune însă înainte numai obiecte schimbătoare și trecătoare; prin urmare, dacă este posibilă cunoașterea, aceasta trebuie să se ocupe de lumea obiectelor eterne și imuabile care există cu adevărat dincolo de experiența sensibilă, obiecte care sunt intuite sau văzute numai de intelect; aceste obiecte sunt Formele.

Epistemologia și metafizica lui Platon se oglindesc una pe alta: Formele care sunt caracterizate numai prin ființă sunt în întregime cognoscibile; în ceea ce privește neființa absolută, nu putem fi decât neștiutori; între acestea există însă lumea sensibilă a devenirii, despre care pot fi formulate credințe adevărate, situate undeva între cognoscibilitatea deplină și ignoranța totală. Aceasta dă următorul tablou:

Ființa (Formele)	– cunoașterea
Devenirea (lumea sensibilă)	– credința adevărată
Neființa (nimicul)	– ignoranța

Calea de a ajunge la adevărata cunoaștere este metoda dialectică: a formula, a îmbunătăți și în cele din urmă a distruge ipoteze — presupuneri folosite pentru justificare, în sensul de temeiuri rezonabile pentru ceea ce pretindem că știm. Pretențiile de cunoaștere sunt astfel bazate pe diferite supoziții, din ce în ce mai puține. Pentru a putea spune că îl cunosc pe *X* nu este suficient să am numai credințe, chiar dacă ele sunt adevărate, în privința lui *X*, ci trebuie de asemenea să dau seama de ce acel *X* este adevărat, sau ce este *X*; descrierea adecvată sau justificarea marchează începutul distincției dintre credință și cunoaștere. A da seama de *X* este echivalent cu a spune ce este acel lucru care îl face să fie *X*. Descrierea pe care o fac poate fi bazată pe presupuneri care nu sunt dincolo de orice îndoială. Dacă încerc să dau seama de adevărul lui *X* prin deducerea lui *X* din anumite premise, atunci se poate pune întrebarea pe ce se bazează aceste premise. Pot răspunde acestei cerințe prin deducția premiselor inițiale înseși din premise mai generale. Metoda ipotezei constă într-un proces de examinare și testare a consecințelor deduse din ipoteze. Intelectul sau gândirea transcende, în matematică, ipotezele referitoare la obiectele experienței, care sunt imperfecte și aproximative. Urcăm succesiv din ipoteză în ipoteză, până când, în cele din urmă, ajungem la Forme și, în ultimă instanță, la „principiul Primordial" sau cea mai înaltă Formă a „Binelui", „Ființei" sau „Unului", despre care se spune că

transcende chiar și ființa, și care se adevereşte pe sine (neipotetizat) și pune capăt nevoii de ipoteze.

O altă descriere a dialecticii din opera târzie a lui Platon este metoda împărțirii și grupării: acesta este procesul de grupare și împărțire pe genuri și specii și sugerează existența unei ierarhii a Formelor; Formele sunt întreguri complexe care sunt împărțite prin intermediul genului și diferenței specifice. Logica dialecticii este pusă în paralel cu un proces ontologic; gruparea logică a speciilor în cadrul unui gen este asemănătoare îmbinării una în alta (în felul culorilor) a diferitelor Forme. Scopul diviziunii în dialectică este acela de a da definiții reale termenilor care se referă la „formele atomice" indivizibile (*infima species*), precum „om", „cal", „copac", care nu au subspecii și desemnează specii sau universalii, și nu cazuri particulare sau indivizi. „Formele atomice" nu se pot deloc combina: astfel, expresia „oameni cai" nu are nici un sens. Ierarhia Formelor descrie o ierarhie a realității sau grade ale ființei proporționale față de permanență și generalitate. În subordinea „Formelor atomice" sunt numai indivizi (de exemplu, oameni individuali) și nu alte specii. Ca alternativă putem, prin gruparea speciilor, să urcăm în ierarhie până la categorii ale existenței cu un grad sporit de generalitate și universalitate, la Forme cu un conținut mereu mai bogat și având un grad mai substanțial de ființă. A fost, de asemenea, sugerat faptul că Platon avea în vedere, în paralel cu dialectica rațională, o cale mistică de ajungere la Formele cele mai înalte.

Viziunea lui Platon asupra epistemologiei și metafizicii poate fi rezumată — cu toate că fără a folosi exclusiv terminologia sa — în felul următor. Realitatea ar determina limbajul să formeze concepte obiective care nu sunt creația noastră, ci sunt mai degrabă preformate și impuse nouă. Categoria cea mai înaltă de cunoaștere este aceea a adevărurilor necesare și obiective, care sunt descoperite prin cercetarea cu ajutorul intelectului a modurilor în care conceptele neconvenționale, obiective și universale — descoperite și nu create arbitrar — sunt sau nu legate unul de altul. Legăturile necesare care privesc cea mai înaltă categorie de cunoaștere sunt găsite prin viziunea intelectuală a incluziunii sau noninciuziunii adevăratelor înțelesuri ale numelor comune — ale conceptelor — unul în altul. Aceste concepte sunt obiective prin aceea că descriu natura reală, eternă și imuabilă a Formelor, care sunt obiecte reale, eterne și imuabile. Unele Forme reprezintă caracteristicile esențiale ale obiectelor la care se referă numele comune și determină ceea și ne spune ce este un lucru în el însuși. Natura esențială a unui lucru include numai acele caracteristici care sunt necesare și, puse laolaltă, suficiente pentru ca obiectul să fie specia de lucru care este. Caracteristici esențiale sunt relevate de definiția reală sau adevărată a ceea ce determină ca un lucru să fie de un anumit fel.

Este important să observăm că interesul lui Platon nu vizează conexiunea necesară a propozițiilor sau pur și simplu sensul cuvintelor, ci natura obiectelor reprezentate de cuvinte: obiectele reale, imuabile și eterne — Formele având

caracteristicile existențiale cerute — înțelese de către intelect independent de simțuri, prin concepte descriptive revelate în definiții sau formule. Aceste conexiuni ontologice sunt descoperite prin înlănțuirea adevăratelor înțelesuri ale cuvintelor care denumesc Forme, date într-o descriere adevărată a esențelor în definiții reale (care asigură un *logos* sau o interpretare corectă) și care formează concepte ale Formelor eterne și existente obiectiv. Legătura dintre aceste concepte care denumesc Forme este „văzută" de intelect în incluziunea sau nonincluziunea semnificației unui concept în altul. Acest lucru produce, în cazul incluziunii, un adevăr logic necesar în ceea ce privește legătura dintre obiectele la care se face referință. Astfel de legături necesare, dependente numai de examinarea semnificațiilor corecte, produc adevăruri logic independente de experiență. Putem cunoaște adevărurile necesare prin punerea în evidență a legăturilor conceptuale; iar astfel de adevăruri necesare sunt necesare pentru că termenii acestor adevăruri au ca referință obiecte eterne imuabile — Forme — care nu sunt, și nu pot fi, obiecte ale experienței simțurilor, ci sunt obiecte ale intelectului. Metoda dialectică este deductivă, garantând infailibilitatea și certitudinea cunoașterii; un adevăr cunoscut prin folosirea corectă a metodei nu poate fi zdruncinat de noi dovezi. Metoda dialectică de explicare a adevărurilor nu are grade de validitate. Ea pune la dispoziție o cale prin care elementul justificator al cunoașterii noastre devine o dovadă logică definitivă: este un argument valid dedus din adevăruri necesare. În acest mod, adevărurile necesare care sunt cunoscute sunt demonstrate a fi necesare, căpătând astfel certitudinea absolută și imuabilitatea cerute de cunoașterea propriu-zisă.

Dialectica platoniciană a grupării și diviziunii se apropie de noțiunea modernă de analitică și de descoperirea adevărurilor analitice; dar Platon crede că acestea sunt adevăruri obiective (reprezintă adevărul Formelor) și independente de convențiile circumstanțiale ale uzajului lingvistic.

Incluziunea și nonincluziunea semnificațiilor pot fi ilustrate după cum urmează: noțiunea de „om" este inclusă în conceptul de „animal", iar sub incidența conceptului de „animal" se situează mulțimea de animale diferite; astfel, „omul este un animal" este un adevăr necesar; în timp ce, în mod evident, noțiunea de „om" nu include și nu poate să includă conceptul de „vulpe". Legătura dintre om și pantaloni, dacă există o asemenea legătură, este numai accidentală, de vreme ce conceptul „om" (adevăratul înțeles sau definiția termenului „om") nu include conceptul „pantaloni"; astfel, „omul poartă pantaloni" nu este un adevăr etern, și nici un obiect al celei mai înalte cunoașteri (*epistēmē*), ci o chestiune de opinie (*doxa*) — poate una adevărată — despre un fapt contingent din lumea sensibilă.

În lumea sensibilă nu pot fi descoperite adevăruri necesare cărora să le corespundă conexiuni necesare; cu toate acestea, acest lucru este obligatoriu în cazul în care cunoașterea lumii sensibile este posibilă — cunoașterea în cel mai înalt sens, acela de a fi absolut sigură sau infailibilă și eternă. Altminteri, în lumea

sensibilă am avea de-a face numai cu opinii corecte referitoare la adevăruri contingente. Dacă ceea ce este cunoscut este un adevăr necesar, și se poate arăta că este un adevăr necesar, atunci acel lucru este cunoscut în mod absolut sigur, de vreme ce este imposibil să fie fals. În orice caz, cunoașterea lumii sensibile este dependentă de posibilitatea de obținere a stabilității obiective absolute a conceptelor pe care le aducem în lume, iar acest lucru este garantat numai de permanența obiectivă absolută a referințelor conceptelor într-o lume reală și suprasensibilă a Formelor „percepute" de intelect. Dacă, și în ce mod, astfel de Forme, articulate în concepte, pot fi conectate cu lumea sensibilă este o problemă dificilă. Dar chiar a spune despre ceva că „este *X*" („este galben") înseamnă a folosi conceptul de existență (a fi *X*) care trece dincolo de percepția particulară a galbenului, percepție ce se poate schimba. În același fel, a fi capabil de a rosti propoziția cu înțeles „Acela este un om" presupune fixitatea conceptuală a termenului „om". Platon crede că enunțurile cu sens despre lume trebuie să implice atât existența unei fixități conceptuale absolute a semnificației, cât și faptul că o asemenea semnificație provine de la un obiect deosebit: o Formă.

Există o ascensiune către Forme, și apoi în ierarhia Formelor, până când ceea ce pretindem că știm este un adevăr în cazul căruia justificarea este dedusă, prin intermediul relațiilor dintre definițiile reale, dintr-un punct inițial care se autentifică pe sine, este complet sigur și nu implică nici o supoziție. Scopul nostru este de a urca până la acest „Prim Principiu", de unde vedem, întreaga realitate ca fiind un sistem rațional interconectat bazat pe obiectivitatea absolută a Formelor. În măsura în care cunoașterea lumii sensibile este posibilă — iar interesul pe care Platon l-a acordat științelor naturii a crescut în ultima parte a vieții sale —, aceasta implică un proces dialectic descendent în ierarhia Formelor: astfel, inițial se propune clasa cea mai generală căreia lucrul ce urmează a fi definit (*definiendum*-ul) îi aparține, până când, prin diviziunea după similaritate (după gen) și diferență specifică (după specii), ajungem să specificăm clasa cea mai restrânsă căreia îi aparține lucrul definit; atunci vom poseda cunoașterea a ceea ce este *definiendum*-ul în sensul său deplin: aceasta asigură condițiile necesare și suficiente pentru ca un lucru să fie ceea ce este. De exemplu, definiția „triunghiului" este o combinație între genul „triunghiului" ca „poligon" și speciile de poligon „cu trei laturi" care duce la „poligon cu trei laturi". Aceasta stabilește *ceea ce* este un triunghi.

Taxinomia ierarhiei neschimbătoare a Formelor este adevăratul obiect al cunoașterii. Prin Forme este revelat, în definițiile ultime după gen și diferență specifică, esența lucrurilor care au o natură pozitivă comună. Ajungem de asemenea să cunoaștem regulile de combinare sau amestec al Formelor, de vreme ce nu toate Formele se pot combina între ele. O afirmație care sugerează amestecul de Forme incompatibile — „mișcarea este repaus" — este o contradicție.

Judecățile false nu sunt făcute referitor la *nimic*, ci au în vedere elemente care există — să spunem, individul Theaitetos[1] și Forma zbor —, dar care, în combinație, se consideră că afirmă în mod fals „Theaitetos zboară". Într-adevăr, orice formulare cu sens implică cel puțin un concept universal sau Formă.

Prin studiul relațiilor dintre Forme ajungem să cunoaștem structura neschimbătoare sau eternă a realității. Cea mai înaltă Formă — „Binele" sau „Ființa" — reprezintă genul a tot ceea ce este real; un întreg real care acoperă totul este comun tuturor și, în același timp, conține numai ceea ce este real. Cu alte cuvinte, cea mai înaltă Formă este esența realității ca atare. Formele există într-o lume care transcende atât domeniul fizic, cât și pe cel mental, cu toate că au într-un fel oarecare o legătură cu obiectele empirice. Forma „Binelui" sau „Ființei" este scopul și aspirația tuturor lucrurilor, ultimul temei al realității inteligibile a lumii, datorită faptului că definește natura existenței sau a realității însăși.

Capacitatea noastră de a dobândi cunoașterea Formelor care transcend lumea sensibilă este explicată de Platon prin teoria reminiscenței. O cale de a interpreta această teorie este de a o înțelege ca pe o încercare a lui Platon de a da seama de posibilitatea unei cunoașteri *a priori*; aceasta se referă la adevărurile cunoscute numai de intelect, independent de experiența simțurilor. Odinioară, înainte de a ne fi născut, sufletul nostru nemuritor era lipsit de trup și astfel eliberat de confuzii și nedistras de lucrurile sensibile. Sufletul nostru este o parte a lumii eterne, și astfel este capabil, prin pură rațiune, să sesizeze natura Formelor înseși. Într-adevăr, posibilitatea cunoașterii esențelor — a Formelor — este luată ca dovadă a nemuririi noastre. Obiectele sensibile ne amintesc de Formele perfecte pe care le-am uitat, ale căror copii imperfecte sunt aceste obiecte, care există numai în măsura în care participă la diviziunile imuabile ale realității sau ale ființei Formelor. Deducția universaliilor prin compararea obiectelor sensibile cu un nume comun poate fi un punct de pornire pentru a ne reaminti Formele, dar nu este suficientă pentru cunoașterea Formelor; mai degrabă, un punct de plecare productiv al unei clasificări presupune că există o clasificare obiectivă pe care o conțin Formele și care ne este amintită de clasificarea obiectelor empirice.

Este tentant să gândim Formele drept cazuri particulare perfecte ale obiectelor sensibile. Dar nu poate fi așa. Platon era conștient de această situație, exprimată prin argumentul „celui de-al treilea om": dacă toate cazurile particulare ale lui *X* sunt cazuri particulare ale lui *X* în virtutea faptului că au în comun o anumită trăsătură întrupată de Forma *X* (*X*-ietate), iar Forma lui *X* este ea însăși un caz particular al lui *X*, atunci toate cazurile particulare ale lui *X* și Forma lui *X* luate împreună sunt cazuri particulare ale lui *X* numai în virtutea unei alte Forme care întrupează trăsăturile comune datorită cărora toate cazurile particulare ale lui X și Forma însăși a lui *X* sunt *X*. Și tot așa, la infinit. Nu există nici o îndoială că natura relației Formelor cu obiectele sensibile i se înfățișează lui Platon ca fiind dificilă, dacă această relație se spune că este una de imitare ori

asemănare sau una participativă. Dacă relația este de asemănare, apare problema evidențiată de argumentul „celui de-al treilea om" Dacă relația este una de participare, atunci ne vedem puși în dilema de a decide dacă Forma este prezentă în fiecare caz particular în întregimea sa sau dacă fiecare obiect sensibil posedă o altă parte a Formei: în primul caz, Forma, despre care se presupune a fi una sau unitară, este totuși prezentă în întregimea sa într-o mulțime de obiecte individuale, în cel de-al doilea se pierde orice substanță identică sau comună tuturor cazurilor, iar Forma devine, în același timp, una și multiplă sau divizibilă.

O cale de a gândi Formele este aceea de a le considera nu entități care reprezintă cazuri perfecte ale obiectelor sensibile, ci mai degrabă înrudite cu formulele cunoscute de intelect. Aceasta ne duce cu gândul la pitagoreici, pentru care Platon avea oarecare simpatie. Există o formulă cu totul generală a cercului, dar formula nu este ea însăși circulară sau un caz particular al circularității; formula poate fi verbală, precum „o figură plană înconjurată de o linie ale cărei puncte sunt egal depărtate de un punct fix numit centru" sau poate fi o ecuație algebrică. În același fel, formula sau definiția omului sau patului nu este ea însăși un caz particular — chiar un caz particular perfect — al unui om sau al unui pat.

Cea mai importantă caracteristică a operei lui Platon este poate modul în care a instituit cele mai înalte standarde ale cunoașterii — universalitatea absolută, certitudinea și necesitatea —, standarde către care tinde și cunoașterea științifică. Standardul este însă prea înalt pentru științele naturii. Cu toate acestea, idealul în discuție a orientat cunoașterea științifică de la cazul particular la adevărurile unificatoare și totalizante, cu o putere de explicare mai mare și un scop mai general. Știința nu se ocupă de cazurile particulare, care, în specificitatea lor totală, sunt incognoscibile, de vreme ce inevitabila folosire a termenilor universali pune în lumină faptul că această specificitate unică nu poate fi niciodată determinată. Cunoașterea științifică se ocupă cu adevăruri unificatoare și general aplicabile care se referă la trăsăturile de bază comune sau generale ale unei lumi ce ne apare extrem de diversă. Astfel, ea se va interesa nu de această sau acea masă, sau de mese și vaci, în măsura în care sunt diferite și separate, ci de găsirea unei explicații unificatoare pentru comportamentul lor determinat de natura sau trăsătura comună de a fi toate corpuri sau obiecte materiale. Știința se ocupă cu structura sau natura unei realități de bază, general-explicative, care este în întregime obiectivă și susceptibilă de a fi înțeleasă rațional.

Aristotel

Aristotel (384–322 î.Hr.) s-a născut ca fiu al unui medic reputat, în Macedonia — în nord-estul Greciei. Preocupările medicale ale familiei l-au

încurajat în lucrările sale empirice și detaliate privitoare la biologie de mai târziu, lucrări care i-au influențat viziunea filosofică. La vârsta de șaptesprezece ani a devenit student al Academiei lui Platon, iar mai târziu profesor acolo. În primii ani era în general de acord cu filosofia platoniciană, acordând o atenție deosebită dialogului *Fedon*, și numai mai târziu a respins filosofia lui Platon în unele dintre aspectele sale importante. Cu toate acestea, a continuat să împărtășească opoziția lui Platon împotriva scepticismului și a admis posibilitatea cunoașterii; părerile lor s-au despărțit în ceea ce privește rezolvarea problemei scepticismului. Aristotel era înclinat să acorde un interes mai mare decât Platon lumii naturale, a cărei cunoaștere o socotea posibilă. După moartea lui Platon, Aristotel a părăsit Academia ateniană și a ajuns în cele din urmă profesor al moștenitorului tronului macedonean, Alexandru cel Mare. S-a întors la Atena în 335 î.Hr. și a predat la Lyceum; dar, după moartea prematură a atocuceritorului Alexandru, au ieșit la iveală resentimentele populației autohtone împotriva dominației macedonene a Greciei și a cetăților-state; acest lucru a făcut ca poziția lui Aristotel în Atena, ca străin având legături cu macedonenii, să devină din ce în ce mai incomodă. S-a adus împotriva sa acuzația de impietate; preferând să nu fie personajul central într-o repunere în scenă a destinului lui Socrate, Aristotel a părăsit Atena în 323 î.Hr. Neputându-se întoarce acasă la Stagira, orașul său natal, care fusese distrus, a plecat spre îndepărtatul oraș Chalcis, unde a murit după un exil singuratic în anul 322 î.Hr., la vârsta de șaizeci și doi de ani. S-a căsătorit de două ori, rămânând o dată văduv; din cea de-a doua căsătorie a avut un fiu, Nicomachus.

Filosofia lui Aristotel îi datorează mult lui Platon. În primul rând, cu toate că Aristotel a respins teoria lui Platon cu privire la existența separată și reală a Formelor, el a păstrat noțiunea de formă ca fiind realitatea neschimbătoare care asigură temeiurile cunoașterii propriu-zise a lucrurilor. Formele inteligibile ale lui Platon sunt esențe sau formule definitorii care există cu adevărat ca entități separate ce transcend lumea sensibilă și punctele de vedere. Formele inteligibile ale lui Aristotel sunt imanente (din interiorul) obiectelor empirice și nu pot, spre deosebire de Formele platoniciene, să existe separat de lucrurile particulare; Formele aristotelice pot fi separate de obiectele empirice numai în gândire, cu toate că sunt obiective, și nu subiective sau dependente de rațiune. În al doilea rând, Aristotel susține metode de explicație antimecanice, teleologice. Teleologia nu este atât o ipoteză empirică, cât o hotărâre de a adopta o anumită metodă de explicație. Scopul ei este de a explica de ce lucrurile sunt așa cum sunt prin referirea la finalul către care tind; finalitatea este aceea de a fi specimene perfecte sau complet dezvoltate ale tipului de lucru căruia îi aparțin. Este rezonabil să-l vedem pe Aristotel ca pe un gânditor care a sintetizat abstracțiunile realiste platoniciene, preocupat fiind să explice lumea naturală a presocraticilor.

Aristotel este de acord cu Platon în privința certitudinii și necesității care trebuie să caracterizeze cunoașterea propriu-zisă sau științifică (*epistēmē*);

cunoașterea este aceea a adevărurilor invariante sau neschimbătoare, universale și necesare. Cunoașterea trebuie să fie cunoaștere *a* ceva. Aristotel împărtășește cu Platon concepția conform căreia, dacă este posibilă cunoașterea, aceasta trebuie să fie cunoaștere a ceea ce este real, iar ce este real este etern și neschimbător. Pe scurt, adevărurile necesare pe care le cunoaștem trebuie să fie îmbinate cu referințele lor la obiecte ontologice corespunzătoare.

Aristotel respinge soluția lui Platon de a postula ca adevărate obiecte ale cunoașterii o lume a esențelor existând separat, Formele: în primul rând, pentru că el crede că acest lucru nu ar face decât să dubleze problemele noastre referitoare la cunoaștere și, în al doilea rând, pentru că Platon nu dă o interpretare clară modului în care obiectele individuale din lume se presupune că participă la sau se aseamănă cu Formele.

Pentru Aristotel, cunoașterea constă într-un set sistematic interconectat de discipline. Metafizica (Prima filosofie) este aspectul cel mai general și fundamental al oricărei cunoașteri, pentru că studiază ființa *ca*[2] ființă. Spre deosebire de științele individuale, metafizica examinează nu această sau acea categorie de lucruri, ci lucrurile existente, sau ființarea ca atare; ea se rezumă la a înțelege ceea ce este comun tuturor lucrurilor și numai lucrurilor care sunt reale și ființează ca atare; ea studiază acele caracteristici ale lucrurilor pe care acestea le au doar în virtutea existenței lor ca lucruri reale.

Dacă lumea este într-o continuă curgere, după cum sugerează Heraclit, atunci nu poate conține obiecte eterne și neschimbătoare potrivite pentru cunoaștere. Dacă adoptăm, pe de altă parte, o viziune parmendiană, toate schimbările și pluralitatea lumii sunt iluzii, pentru că atrag după sine contradicții logice: *F* care devine non-*F*; fierbințeala care devine răceală. Atomismul pare să indice o cale de ieșire, pentru că atomii rămân aceeași (ființează) de-a lungul schimbărilor; într-adevăr, schimbarea este un simplu rearanjament al acelorași atomi. Aristotel respinge atomismul (sau materialismul) pentru că grupările de atomi nu satisfac bunul nostru simț, sau ideea preteoretică potrivit căreia cazurile particulare ale diverselor categorii de lucruri există în mod real și separat. Atomismul nu permite nici o distincție între o simplă grămadă de cărămizi și un cal, care este un fel de lucru ce poate fi separat în mod intuitiv și substanțial, deci limitat. Cu toate că o cărămidă poate fi un caz particular al unui „ceva", o grămadă de cărămizi nu poate fi identificată ca un nou „acest ceva". Materia singură nu este un „acest ceva" (nu distinge, să spunem, *acest cal*), pentru că este comună, prin natura sa, diverselor categorii de lucruri individuale, și astfel nu poate face diferența între ele ca fiind lucruri individuale de diferite tipuri.

Important este faptul că discuția despre diversele categorii de lucruri din lume care îl preocupă pe Aristotel corespunde categoriilor reale sau naturale; modul în care lucrurile sunt grupate împreună după felul lor, dacă este stabilit în mod adecvat, marchează în lume diviziuni obiective făcute de natura însăși,

și nu o simplă clasificare arbitrară sau subiectivă în grupuri impuse de noi indivizilor care se aseamănă în vreun fel.

Din aceste considerente, Aristotel postulează *substanța* drept ceea ce are identitate sau stabilitate de-a lungul schimbărilor. Aristotel observă că atunci când vorbim despre lume facem distincție între anumiți factori care se schimbă și alții *în cadrul cărora* se petrec schimbările și care rămân aceeași. Substanțele sunt, într-un fel, pivoții în jurul cărora se întâmplă schimbările.

Acest lucru este susținut de analiza logică a vehiculului tuturor aserțiunilor adevărate sau false despre lume: propoziția. În concepția lui Aristotel propozițiile conțin întotdeauna două elemente: subiectul și predicatul. Predicatele sunt ceea ce se spune că este adevărat sau fals despre subiecte. Subiectele pot rămâne aceleași, deși intră în combinație cu predicate diferite sau contrarii, iar predicatele depind în mod logic de ceea ce sunt subiectele.

Predicatele, prin care spunem ceva despre subiecte, pot fi grupate în diverse grupe sau *categorii*, care sunt cele mai înalte *genuri* sau clase de ființe și care pot, împreună, să acopere toate modurile ființării. Aristotel prezintă cele zece categorii generice ca fiind următoarele: substanța, calitatea, cantitatea, relația (care sunt categoriile fundamentale), locul, timpul, permanența, efemeritatea, activitatea, pasivitatea. Sub categoria generică de relație, sau a felului în care ceva este legat de alte lucruri, există, printre altele, *specia* de relație spațială, un exemplu al acesteia fiind: *X* este la stânga lui *Y*. Corespondenții metafizici ai subiectelor și predicatelor sunt ceea ce acești termeni reprezintă. Categoria fundamentală cea mai importantă este substanța; predicația din cadrul acestei categorii ne spune, referitor la subiectul unei propoziții, ce fel de lucru este acesta: *X* este cal. A spune *ce* fel de lucru este *X* înseamnă a da seama de esența sa; celelalte categorii de predicație sunt ale *accidentelor*, iar acestea sunt dependente din punct de vedere ontologic, referindu-se întotdeauna la substanțe. Esența „ce"-ului [*whatness*][3] unui lucru se regăsește în acea definiție reală sau formulă care asigură condițiile necesare și suficiente pentru ca un lucru să fie *ceea ce* este; esența este ceea ce este comun tuturor lucrurilor de un anumit fel și numai lor, în virtutea căreia ele sunt felul de lucruri care sunt. Faptul dacă există sau nu lucruri de un anumit fel este o problemă logică separată: existența sau faptul că un lucru este ceva. Pe scurt, esența se referă la *ceea ce* face ca un lucru să fie *X*; existența se referă la faptul *că* există un *X*; iar cineva poate ști ce este un *X* fără a ști că *X* există. Esența lui *X* definește, prin urmare, ceea ce *înțelegem să spunem* printr-un „*X*"

Un termen precum „cal" este un termen categorial substanțial care stabilește identitatea unui fel-de-a-fi substanțial și separabil; un termen categorial calitativ precum „palid" este un termen nonsubstanțial care stabilește identitatea unui fel-de-a-fi nonsubstanțial și nonseparabil. În ambele cazuri, spre deosebire de teoria Formelor a lui Platon, nu pot exista, din punct de vedere metafizic, atribute universale precum calitatea de a fi cal fără cai sau calitatea de a fi palid fără un

obiect sau altul care să fie palid. Dar în timp ce un caz particular al unui fel-de-a-fi al unei substanțe nu depinde niciodată în ceea ce privește felul-său-de-a-fi de faptul de a fi afirmat de un alt fel-de-a-fi, felul-de-a-fi al unei nonsubstanțe depinde întotdeauna în ceea ce privește felul-său-de-a-fi de predicația sa de către un alt fel-de-a-fi. Acest lucru indică faptul că relația dintre substanțe și atribute accidentale este asimetrică. Întotdeauna are sens să întrebăm, dacă este utilizat un termen nonsubstanțial precum „palid", „Ce este acela care este palid?" Nu are însă sens să întrebăm, dacă este folosit un termen substanțial precum „cal", „Ce este acela care este cal?" Problema logică referitoare la subiecte și predicate, împreună cu dependența corespunzătoare metafizică a unor feluri de a fi de altele l-au condus pe Aristotel la formularea a două sensuri ale *substanței*.

(a) Trebuie să fie acel lucru care este întotdeauna subiectul unei predicații, și niciodată predicatul vreunui subiect.
(b) Trebuie să fie acel lucru care are un fel de a fi sau un mod de existență independent sau separat.

Ceea ce satisface aceste formulări, fiind substanță în sens *primar*, sunt indivizii concreți ai diverselor clase identificabile care pot exista separat: sunt acele cazuri particulare ale felurilor de a fi care au o modalitate de existență separabilă. Acestea sunt subiecte independente care pot suporta anumite schimbări, cu toate că rămân identificabile drept același gen de indivizi.

Substanțele sunt ochiuri liniștite de ființă într-o mare a devenirii accidentale care anulează concluzia că orice schimbare *a* unui subiect supus schimbării este o schimbare *în* subiectul supus schimbării. Subiectul pe care Socrate îl poate schimba din tânăr în bătrân, din palid în îmbujorat, și care rămâne totuși același individ: cazul particular al unui om. Cuvântul grecesc pe care îl folosește Aristotel pentru substanță, *ousia*, este derivat de la „a fi": substanțele sunt *cele mai originare* feluri de a fi, identificabile ca „acest ceva" (grecescul este *tode ti*), pentru care toate celelalte feluri de a fi sunt moduri ale predicatului, și de care celelalte feluri de a fi sunt dependente în ceea ce privește existența lor ca feluri de a fi. Paloarea ca fel de a fi depinde în ceea ce privește existența sa atât de anumite cazuri particulare de paloare, cât și de obiectele de un fel sau altul care sunt palide; dar cazurile particulare ale tipurilor de obiecte care sunt palide, dacă acestea sunt substanțe precum acest om, nu sunt dependente de faptul de a fi predicate ale unor cazuri particulare ale nici unui alt gen de existență.

Substanțele primare nu sunt însă obiecte ale științei. Știința studiază caracteristicile necesare și universale ale obiectelor lumii, și nu acest sau acel obiect în specificitatea sa. Aristotel susține simțul comun sau opinia preteoretică după care indivizii pot fi grupați în *clase naturale* determinate de lucruri. Astfel, indivizii umani sunt grupați, fiind în același timp cazuri particulare ale clasei naturale om, iar caii concreți sunt grupați și sunt cazuri particulare ale clasei naturale cal.

Aristotel se referă la predicatele universale care definesc proprietățile pe care cazurile individuale ale unei clase naturale trebuie să le aibă pentru a aparține clasei căreia îi aparțin ca substanțe în sens *secund: substanțe* pentru că sunt obiecte ale științei, *secunde* pentru că existența unei asemenea clase este dependentă de existența indivizilor sau cazurilor particulare ale acelei clase. Nu pot exista „ceva"-uri independente sau simple tipuri ca atare, „plutind" în jur, fără a fi atașate unor „acești" particulari; nu poate exista esență universală a faptului de a fi cal fără să existe cai empirici. Astfel încât avem *două* înțelesuri ale *substanței*:

(1) Substanțe prime: cazuri particulare individuale ale clasei de universalii, desemnate printr-o anumită categorie de predicate, care pot exista separat fiind ceea ce sunt — „acest ceva", acest *X*, acest om, acest cal.
(2) Substanțe secunde: universaliile, desemnate printr-o anumită categorie de predicate, care sunt proprietățile ce definesc clasele naturale sau reale sau ceea ce este un lucru, și ale căror substanțe prime sunt cazuri particulare: „ceva", *X*-itate, om, cal.

Din punct de vedere logic, substanțele secunde sunt o clasă specială de predicate. Predicatele substanțiale secunde desemnează anumite feluri de proprietăți, și anume pe acelea care sunt proprietățile *esențiale* definitorii ale unui lucru și care ne spun ce este o substanță primă, și pe care lucrul nu o poate pierde fără a înceta să existe ca acel fel de lucru care este.

În plus, mai există și nonsubstanțele:

(3) Nonsubstanțe: clasele de universalii și particularități, desemnate de anumite categorii de predicate, care nu sunt capabile de existență independentă drept cazuri particulare identificabile ale claselor sau felurilor-de-a-fi — *X*, o grămadă de cărămizi; *X*-itate, paloare.

Categoriile de predicate universale care stabilesc identitatea felurilor-de-a-fi nonsubstanțiale dependente sunt proprietăți *accidentale*; acestea sunt proprietăți pe care o substanță primă le poate câștiga sau pierde deși continuă să existe ca acel fel de lucru care este, adică rămânând același fel identificabil de individ.

În cazul (3), nonsubstanțele nu sunt substanțe prime, fie pentru că nu sunt capabile de existență separată drept cazuri particulare a ceea ce sunt (de exemplu, paloarea), chiar dacă desemnează o caracteristică universală, fie pentru că nu sunt clase sau feluri-de-a-fi individuale identificabile (de exemplu, o grămadă de cărămizi), chiar dacă sunt capabile de existență independentă.

O *substanță* autentică trebuie să satisfacă, după Aristotel, două condiții: trebuie să fie *atât* un caz particular determinat al unui „ceva" sau „ce" de un anumit tip ușor de identificat, *cât și, de asemenea*, să fie capabilă de existență separată ca acel fel-de-a-fi, astfel încât să nu fie o modificare sau o însușire a felului-de-a-fi al nici unui alt lucru. O substanță este, în același timp, un caz particular individual

al unui universal — un „ceva" identificabil — și un fel-de-a-fi care poate exista separat, și nu ca un mod al unui alt „acest ceva" identificabil. Acest om sau Socrate satisface ambele condiții pentru a fi substanță: este și identificabil ca un „ce" — un caz particular individual al unui om —, având, de asemenea, o existență independentă sau separată, și nefiind un fel-de-a-fi dependent de transformările vreunui alt lucru. Pe scurt, substanțele sunt o clasă de *ce-uri particulare* sau feluri-de-a-fi care nu depind în ceea ce privește existența lor de faptul de a fi transformări ale oricărui alt lucru sau fel-de-a-fi.

Astfel, Socrate este o substanță primă *atât* pentru că este un caz particular al unui fel-de-a-fi om identificabil și universal (spre deosebire de o grămadă de cărămizi, care nu este un caz particular al unui fel-de-a-fi universal), *cât și* pentru că felul-de-a-fi care este om nu depinde în ceea ce privește existența sa de transformările nici unui alt lucru sau fel-de-a-fi (spre deosebire de cazul particular al palorii, care depinde în ceea ce privește existența sa de faptul de a fi un aspect al *unui* alt lucru). Un caz particular al palorii depinde, într-un mod în care unui caz particular al unui om nu i se întâmplă, de existența *unui* alt lucru — de exemplu, acest om sau Socrate — care este palid; din punct de vedere logic, nu poate exista un caz particular independent de paloare în absența unui subiect care să fie palid; dar pot exista, în mod logic, cazuri particulare independente de indivizi numiți Socrate.

Substanțele prime sunt alcătuite din două elemente:

(a) materia (*hylē*)

(b) forma (*eidos, morphē*).

Prin „materie" se înțelege aici ceva mai general decât materialul fizic din care este făcută; ceea ce se înțelege prin „materie" este orice există și poate lua o anumită formă determinată, și care, prin aceasta, transformă un „acest" într-un „acest ceva" Forma unui lucru este imaterială și structurală, fiind, în același timp, ceea ce dă materiei un caracter determinat ca fiind un anumit fel de lucru. Forma este structura sau configurația pe care o are materia și care o face să fie un fel determinat de individ sau un caz particular al unei clase — în felul în care pot exista două chei din alamă (care sunt făcute din aceeași materie: alama), dar dintre care doar una se potrivește ușii casei mele (ele au diferite forme: configurația). Astfel, materia este ceea ce este „informă" ca tip de lucru identificabil, iar forma este ceea ce face dintr-o materie ceva de un anumit fel: „ce"-ul, sau faptul de a-fi-ceea-ce este al fiecărui individ. În acest sens, orice materie este, ca atare, o substanță *potențială*, care este actualizată ca substanță atunci când capătă o formă și devine un „acest ceva". Sensul termenului „materie", aici, nu este limitat la materia fizică: „materie" ar putea fi caracterul general al unui om, care poate lua forma „rău", astfel încât acesta din urmă are un „caracter rău"

Legătura dintre substanțele secunde și forme — (2) și (b) de mai sus — este aceea că substanțele secunde sunt proiectate în cazurile particulare ale materiei

drept forma acelei materii: „ceva"-ul unui „acest" care dă naștere unui individ existând separat, „acest ceva" de un anumit fel sau tip. Forma sau esența este ceea ce au în comun toți indivizii și numai indivizii care au același nume și sunt grupați într-o clasă naturală (instituind în natură o diviziune naturală, precum aceea de „cal") în virtutea căreia sunt felul de lucru care sunt. Am putea intui mai bine ceea ce se înțelege prin materia care ia o formă determinată, sesizând în același timp faptul că forma nu este o entitate separată, dacă ne gândim la piatră ca fiind o pietrificare a materiei sau la cal ca fiind o hipizare a materiei.

Materia și forma sunt părțile logice ale substanței (cu excepția lui Dumnezeu, care este formă pură actualizată); ele apar întotdeauna împreună și nu pot fi separate decât în gândire; nu întâlnim niciodată o „primă materie" lipsită de orice determinație specifică. Orice lucru spus despre ceva postulat ca primă materie ar arăta că acea materie nu este primă, pentru că posibilitatea de a vorbi despre ea și a spune ce este ar implica în mod necesar a spune că posedă anumite caracteristici specifice sau „ce"-uri *(whatness)*. Materia primă este, literal vorbind, inefabilă. Componentele specifice ale materiei și formei sunt situate într-o ierarhie a materiei și formei; pentru că ceea ce ia o anumită formă va fi avut, deja, la un nivel oarecare, o formă. De exemplu, o bucată de bronz este o materie cu forma determinată a bronzului, iar o statuie de bronz este o materie cu forma determinată a bronzului care ia forma unei statui. Aceeași statuie de bronz poate fi topită și poate lua o formă nouă, transformându-se într-un vas de bronz. Prin adiționări progresive ale formelor la materie putem „urca" de la argilă la cărămizi, apoi la ziduri și, în sfârșit, la casă. Că forma și materia sunt distincte din punct de vedere logic este arătat de faptul că putem avea aceeași formă care produce un caz particular al unui fel de lucru (un ciocan), dar diferite materii (un metal oarecare, un lemn oarecare), sau că putem avea aceeași materie (un metal oarecare), dar diferite forme care produc cazuri particulare ale mai multor feluri de lucruri (un ciocan, o daltă).

Aceste distincții îi permit lui Aristotel să explice schimbarea. El distinge două feluri de schimbare:

(a') schimbarea substanțială

(b') schimbarea non-substanțială sau accidentală.

Acestea marchează distincția dintre cazurile (a'), în care ia naștere un nou fel de individ, și cazurile (b'), în care același fel de lucru individual se perpetuează de-a lungul schimbării. În cazul în care un om devine din tânăr bătrân, avem de-a face cu o schimbare nonsubstanțială; subiectul schimbării rămâne, de-a lungul acesteia, același individ sau caz particular al felului de lucru care este: om. Dar când un om moare, avem de-a face cu o schimbare substanțială — individul devine un alt fel de lucru. Ce este acum este un alt lucru: o simplă grămadă de carne și oase. Forma sau esența unui lucru *X* este un set fundamental de proprietăți, *a,b, c,* care, împreună, sunt necesare și suficiente pentru ca *X* să

fie felul de lucru care este; adică, proprietățile pe care toate lucrurile de felul *X* și numai ele le au și care, prin aceasta, determină ceea ce sunt lucrurile. Ceea ce rămâne constant de-a lungul schimbării substanțiale (a") este materia (a') care a pierdut o formă (b') și a căpătat o altă formă. Ceea ce rămâne constant de-a lungul schimbării nonsubstanțiale (b") este forma (b') sau esența, formulată într-o definiție, care asigură acele proprietăți care fac un lucru să fie ceea ce este.

Un alt mod de abordare a acestei analize a schimbării este acela de a face distincția între proprietățile *esențiale* [(2) de mai sus] ale lucrurilor și proprietățile lor *accidentale* [(3) de mai sus]; astfel, acestea corespund substanțelor secunde, respectiv, nonsubstanțelor. Proprietățile esențiale sunt acele proprietăți care rămân aceleași de-a lungul schimbărilor accidentale prin care individul își continuă existența ca fiind același fel de lucru care este. Proprietățile esențiale sunt proprietăți care sunt necesare și suficiente pentru ca un individ să continue să fie un individ de un anume fel. Proprietățile esențiale sunt date prin definiția adevărată sau reală a termenului care desemnează felul de lucru care este un individ: astfel, ceva este de felul *X* dacă și numai dacă are proprietățile *a, b,* și *c*; iar aceasta este același lucru cu a-i stabili forma. Forma unui lucru este esența lui dată de o definiție reală, aceasta rămânând aceeași de-a lungul schimbărilor accidentale. Astfel, un om care are păr poate să chelească; își poate schimba cămașa albastră cu una verde; dar rămâne în continuare *om*, de vreme ce faptul de a avea păr nu este o parte a definiției omului. Ceea ce este parte a esenței omului, dată de definiția reală a acestuia, este un număr de proprietăți comune tuturor indivizilor umani și numai lor, și care determină corectitudinea procedeului de a-i include sub termenul „om". Astfel, definiția reală a omului, care îi pune în lumină natura esențială, poate fi „animal muritor capabil să vorbească", care este o definiție prin gen (animal) și diferență specifică (capabil să vorbească). Natura esențială sau forma unei clase determinate este dată de caracteristicile care rămân după ce diferențele dintre indivizii aceleiași clase au fost îndepărtate, iar restul reprezintă un număr de proprietăți pe care toți indivizii acelei clase și numai ei le au în comun; în acest mod spunem ce este un oarecare lucru.

Cum pot fi deosebiți indivizii aceleiași clase naturale este o chestiune dificilă. Ei nu pot fi distinși prin clasa lor, de vreme ce aceasta le este comună. Una dintre sugestii ar fi aceea ca ei să fie deosebiți prin părțile lor materiale, care ar fi diferite pentru fiecare individ. O altă sugestie este că trebuie să admitem existența esențelor *individuale*, așa cum am admis esențele corespunzătoare *clasei*. Filosofii de mai târziu au spus că numai o enumerare completă a atributelor unui individ dat, negând orice distincție între cele esențiale și cele accidentale, poate oferi un principiu de individualizare satisfăcător. La modul general, se susține că, pentru ca un principiu de individualizare să garanteze o referință unică, trebuie să se facă apel la noțiunile de timp, spațiu și mișcare.

Pentru a completa analiza aristotelică a naturii schimbării trebuie să facem deosebirea între „actualitate" și „potențialitate". Când materia ia o anumită formă, în natura acelei forme este conținut nu numai ceea ce este forma prezentă la un moment dat, ci și actualizările potențiale ale acesteia. De exemplu, o ghindă are o anumită existență determinată (o stare prezentă) la un moment dat, dar este de asemenea, la modul potențial, un stejar. Astfel, caracterizarea completă a formei unui lucru — care determină ce fel de lucru este — va include o descriere a diferitelor etape progresive de actualizare, precum și actualizarea deplină către care tinde acel fel de lucru, pe care o conține numai la modul potențial până în momentul în care atinge acel punct final. Astfel, un exemplar al unei anumite clase va fi o combinație de materie și formă, iar forma va include ceea ce este actualizat în orice moment, plus stările sale potențiale. Acest proces este deosebit de evident în cazul unui organism viu; dar ce înseamnă în cazul unui lucru fără viață este mai puțin clar. Ceea ce trebuie notat este că forma limitează modul în care se dezvoltă un fel de lucru anume; ghindele nu evoluează în cai, ci au un anumit curs natural de dezvoltare. Un ochi orb suferă de „privațiune", din cauză că nu își actualizează potențialul, în timp ce a spune că un copac nu poate vedea nu înseamnă a spune că suferă de privațiune, de vreme ce actualizarea vederii nu face parte din potențialul formei unui copac.

Clasele naturale sunt diviziuni ale naturii înseși, și nu diviziuni impuse de noi arbitrar, prin limbaj; diviziunile sunt descoperite, și nu create. Câte clase naturale diferite există este o chestiune dificilă pentru Aristotel, iar răspunsurile sale nu sunt întotdeauna consistente. (i) Criteriul pentru determinarea claselor naturale subliniat uneori este că acestea din urmă sunt acele lucruri care durează de-a lungul schimbării. În acest caz pare să aibă sens includerea artefactelor precum paturile în lista de clase; patul rămâne pat și după ce a fost pictat în verde în loc de albastru. (ii) Alteori criteriul subliniat este independența de cauzele exterioare. Astfel, uneori Aristotel include în lumea naturală numai lucrurile care se pot reproduce „după felul lor": caii dau naștere în mod natural la alți cai, în vreme ce dacă plantezi un pat nu răsare un altul, ci acesta trebuie confecționat. De asemenea, bucățile de materie precum cele de lemn sunt excluse din lista claselor naturale pentru că sunt indeterminate — sunt subiecte ale diferitelor grade de distrugere; nu are însă nici un sens să spunem despre un cal că este mai mult sau mai puțin cal — este cal sau nu.

Explicația dată schimbării este, oricum, foarte neclară. Acest lucru este datorat în parte dificultăților privitoare la ce sunt de fapt clasele naturale. Este, de asemenea, datorat obscurității distincției dintre proprietățile esențiale și cele accidentale. Aceasta generează problema deosebirii dintre schimbarea substanțială și cea accidentală. Dacă, de exemplu, avem de-a face cu o schimbare de proprietate de la *f* la *g*, s-ar putea să nu fie clar dacă este corect să spunem „*Xf* a devenit *Hg*" (schimbare accidentală), sau dacă este corect să spunem „*Xf* a devenit

Yg" (schimbare substanțială). Dacă vinul dulce devine acru, nu este clar dacă este corect să spunem că vinul dulce a devenit acru (schimbare accidentală), sau dacă vinul a devenit oțet (schimbare substanțială). Cum să distingem între o schimbare de substanță, o schimbare de la un „ceva" la un „acest ceva" diferit, și o simplă schimbare accidentală în cadrul aceluiași „acest ceva"? Există pericolul ca creșterea numărului de cazuri particulare ale substanțelor secundare să ducă la diminuarea puterii de explicare, care depinde de referirea la felul de lucru care este acel ceva. Dacă, la limită, orice schimbare a proprietăților ar implica o schimbare a clasei, atunci am fi incapabili să explicăm schimbarea ca fiind o consecință a faptului că proprietățile unei clase constante de lucruri se dezvoltă în mod normal, în concordanță cu forma sau natura sa.

Problema pe care această distincție despre clasele naturale o vizează este aceea că explicația motivului pentru care un lucru este ceea ce este poate fi derivată din descoperirea clasei de lucruri căreia lucrul îi aparține și din legătura acesteia cu clase naturale mai generale de lucruri. Forma unui lucru este o formă *inteligibilă*; în ultimă instanță, aceasta nu este percepută de simțuri, ci de către intelect sau rațiune — de către *intuiția intelectuală (nous)*. Tocmai această referință la clasele sau felurile de lucruri din lume reprezintă baza cunoașterii științifice și a explicației lumii.

Cunoașterea este cunoaștere a „cauzelor", iar Aristotel enunță patru sensuri ale noțiunii de „cauză". Este important de observat că aici „cauza" are o conotație mai largă decât noțiunea noastră mecanică, și că nici unul dintre cele patru sensuri ale lui Aristotel nu se potrivește cu modul în care folosim noi conceptul. Când se referă la înțelegerea cauzelor lucrurilor, el este preocupat de găsirea unui răspuns la o întrebare de tipul „De ce?": „De ce este *X* așa cum este?" Există diverse moduri de a răspunde la această întrebare, prin diferite „pentru că"-uri. Acest lucru nu mai pare deloc un mister dacă ne gândim la felul în care noi folosim explicații nonmecanice în viața de fiecare zi. Întrebare: „De ce a fost construită catedrala Durham?" Răspuns: „Pentru că oamenii doreau să-l preamărească pe Dumnezeu". Astfel, Aristotel distinge patru „pentru că"-uri care răspund întrebării „De ce *X* este așa cum este?":

(a) Material
(b) Formal
(c) Eficient
(d) Final sau teleologic.

Punctul (a) se referă la materia sau materialul (care nu este în mod necesar un material fizic) din care este făcut *X*. Punctul (b) se referă la ce fel de lucru este *X*; este un „ceva". Punctul (c) se referă la agentul (nu la ceea ce face agentul) care îl înfăptuiește. Punctul (d) se referă la folosul lui *X*, sau la țelul/finalitatea sa; care este scopul său. Dacă luăm cazul unei case, atunci (a) înseamnă cărămizile din care este făcută; (b) reprezintă tipul de casă (de exemplu, casă victoriană cu terasă); (c) sunt oamenii care au construit-o; (d) se referă la scopul ei, acela de

a feri de intemperii. Trebuie observat în legătură cu punctul (c) că legăturile cauzale sau „pentru că"-urile se realizează, pentru Aristotel, nu între evenimente, ci între lucruri. Luate împreună, aceste patru cauze asigură o explicație a faptului de ce *X* este așa cum este.

În ceea ce privește lucrurile care au cauze finale, cauzele formală și finală vor fi strâns legate; atunci când dăm formă unui lucru este necesar să ne referim în cadrul unei definiții la scopul acelui lucru. Folosirea formei și funcției în explicații ne permite să vedem de ce un lucru poate rămâne același, chiar atunci când i se aduc anumite schimbări. Dacă un pat verde este vopsit albastru, el rămâne același lucru din punctul de vedere al cazului individual *pat*, prin aceea că forma și „pentru că"-ul său final sunt neschimbate. Vedem limpede că explicațiile formală și finală pot fi aplicate în mod mai evident artefactelor și organismelor care posedă viață decât obiectelor inanimate. Aristotel spune că pietrele cad pentru că locul lor natural — starea lor naturală finală înscrisă în forma sau esența lor — este cât mai aproape posibil de pământ. Astăzi am privi cu greu drept satisfăcătoare această explicație. Există pericolul ca explicațiile derivate din felul de a fi al lucrului *X* în acest mod să devină goale de informații și să ne facă să scăpăm din vedere mecanismele cauzale interne reale care produc o anumită schimbare. Nu am epuizat explicația felului în care funcționează un ceas pentru a indica timpul prin identificarea obiectului din fața noastră ca fiind ceas. Există riscul ca explicațiile să fie goale de informații pentru că devin tautologice: *X* este așa cum este din cauza definiției reale a lui *X*, și orice dovadă contrarie este exclusă imediat pentru că, dacă se constată că un prezumtiv *X* acționează împotriva definiției sale, atunci acesta nu reprezintă de fapt un caz particular al lui *X*. Nu putem defini un lucru dacă excludem puterile sale cauzale; în consecință, riscăm formularea unor explicații circulare în cazul în care consecințele cauzale sunt deduse din definiții.

Orice schimbare substanțială implică faptul că materia ia o nouă formă, care este, într-un fel, transmisă de un agent. În cazul unei case, cauza eficientă operează prin intermediul formei casei care există ca idee în mintea constructorului și care este transmisă casei. În cazul obiectelor naturale, cauza eficientă este originea naturală în care există în mod latent vlăstarul. Acest lucru elimină în mod logic creația din nimic — unde nu există materie —, ca și orice posibilitate de evoluție darwiniană a claselor de lucruri, de vreme ce formele manifestate în clase naturale nu se schimbă în ele însele. Dumnezeu este sursa supremă a oricărei schimbări; El transcende lumea ca pură formă lipsită de materie, actualizată deplin, și care nu are nici un potențial. Dumnezeu nu este creatorul lumii din nimic, ci „motorul nemișcat", în sensul cauzei finale, care este cauza ultimă a oricărei forme a lumii.

Cunoașterea propriu-zisă cere ca obiectele sale să fie atât existente în mod real, cât și neschimbătoare și eterne. Dacă nimic din lumea sensibilă nu este etern

și neschimbător, atunci cunoașterea lumii sensibile nu este posibilă. De asemenea, dacă lumea sensibilă este singura lume cu adevărat existentă, atunci, iarăși, nu este câtuși de puțin posibilă cunoașterea. Dacă este posibilă cunoașterea, dar se acceptă faptul că lumea sensibilă nu este eternă și neschimbătoare, atunci cunoașterea trebuie să fie una a lumii obiectelor eterne și neschimbătoare, o lume transcendentă, suprasensibilă și existentă în mod real: lumea Formelor sau esențelor lui Platon. Dacă este posibilă cunoașterea, dar se acceptă faptul că lumea sensibilă este singura lume reală, atunci cunoașterea trebuie să fie una a caracteristicilor eterne, neschimbătoare și existente în mod real ale lumii sensibile: formele sau clasele reale ale lui Aristotel. Adică, dacă este posibilă cunoașterea propriu-zisă, atunci trebuie să avem a face fie cu situația existenței unei lumi a obiectelor reale, eterne și neschimbătoare, situate dincolo de lumea sensibilă (poziția lui Platon), fie cu existența unor caracteristici reale, eterne și neschimbătoare ale lumii sensibile (poziția lui Aristotel).

Aristotel susține că există ceva în lumea sensibilă care este etern și neschimbător, și care poate fi înțeles în cele din urmă de *intelect*, fiind un obiect potrivit pentru cunoașterea științifică: clasele naturale de lucruri existente și relațiile dintre ele. Aceste clase naturale sunt trăsături obiective și existente în mod real ale lumii, și nu simple clasificări arbitrare și convenționale impuse de noi înșine. Viziunea de bun-simț a lumii este aceea că aceasta din urmă se divizează pe sine în mai multe clase sau feluri distincte de indivizi; iar noi posedăm o cunoaștere propriu-zisă sau științifică (*epistēmē*) a indivizilor, opusă simplei credințe sau opinii (*doxa*), prin cunoașterea clasei de lucruri căreia îi aparține un individ. Obiectele propriu-zise ale cunoașterii sunt clasele reale sau naturale.

Aristotel și-a adus o importantă contribuție la dezvoltarea logicii, pe care o privește ca fiind instrumentul (*organon*) filosofiei. El și-a propus să identifice, prin intermediul noțiunii de silogism, toate formele valide ale raționamentului deductiv. De fapt, există și alte forme ale raționamentului deductiv, pe care Aristotel nu le are în vedere. Logica deductivă este un instrument vital al filosofiei, ca și al cercetării în general, prin aceea că oferă o cale de a înainta fără greșeală de la premise adevărate la concluzii adevărate. Dacă, în cadrul unei argumentații deductive întemeiate, premisele sunt adevărate, atunci știm că și concluzia trebuie să fie adevărată. Aristotel a introdus importanta noțiune de variabile — litere precum *A*, *B* și *C* — care reprezintă clase de lucruri; această contribuție pune în evidență faptul că argumentele deductive sunt întemeiate sau neîntemeiate fără a ține cont de conținutul lor, în virtutea formei lor — argument. De exemplu:

Toți *A* sunt *B*
Toți *B* sunt *C*
Toți *A* sunt *C*.

Aceasta este o formă-argument validă: o inferență care este validă indiferent de clasele de lucruri reprezentate de *A*, *B* și *C*.

Aristotel înțelege cunoașterea, la modul ideal, ca formând un sistem care este un corp de adevăruri interconectate în mod deductiv. Cunoașterea științifică este cunoașterea cauzelor: a da seama de motivul pentru care *X* este așa cum este, și pentru care trebuie să fie așa cum este. Trebuie, în primul rând, să știm ce fel de lucru este *X*, și apoi să arătăm de ce, dat fiind felul de lucru care este, *X* trebuie să fie așa cum este. Astfel, cunoașterea unui adevăr despre *X* ar consta în a deduce adevărul despre *X* din premise pe care le știm adevărate, asigurându-ne astfel printr-un argument deductiv valid că ceea ce spunem ca fiind adevărat despre *X* este în mod necesar adevărat.

Aristotel era conștient de o problemă importantă legată de aceasta: nu *orice* cunoaștere este o chestiune de producere a unei dovezi sau demonstrații deductive, deoarece acest lucru conduce către un lanț regresiv infinit al dovezilor: orice premise am aduce în discuție, acestea ar avea, la rândul lor, nevoie de alte dovezi. Dacă lanțul regresiv este infinit, atunci nimic nu poate fi de fapt dovedit, și prin urmare nimic cunoscut. Acest lucru îl conduce pe Aristotel către opinia că trebuie să existe prime principii sau axiome evidente de la sine, care pot fi cunoscute *imediat* prin intuiție intelectuală (*nous*) și care nici nu pretind, nici nu sunt susceptibile de a fi dovedite. Cel mai general și mai puternic dintre aceste principii este legea noncontradicției, pe care Aristotel o definește astfel în *Metafizica*: „Este imposibil ca un lucru să fie în același timp adevărat și neadevărat în aceeași privință." Această formulă poate fi exprimată și într-un mod mai modern: „Nu există situație în care să-i avem simultan pe *p* și non-*p*", unde *p* poate fi orice propoziție. Acest principiu este presupus de orice gândire rațională; astfel, orice încercare de a-l dovedi prin demers rațional duce la un cerc vicios. Putem, în orice caz, să vedem pur și simplu în mod intrinsec că este un principiu adevărat.

În mod ideal, deducțiile științei ar trebui să pornească de la cele mai importante prime principii; dar, de fapt, acest lucru nu este posibil; știința nu poate înainta pur aprioric, independent de experiență, pentru că cele mai generale prime principii sunt prea generale pentru a studia cu ajutorul lor clase particulare de lucruri. Deducțiile științei sunt bazate pe formele reale (esențele, naturile reale) ale lucrurilor și pe principiile universale (toți *A* sunt *B*) care leagă aceste forme; iar procesul de înțelegere al amândurora este inițiat prin inducție. Observăm, prin percepții ale simțurilor, mai multe cazuri particulare ale aceleiași clase, iar prin rațiune sau intuiție intelectuală (*nous*) „percepem" forma sau esența acelei clase de lucruri ca definiție reală sau concept dat prin gen și diferență specifică. Apoi, formăm o ierarhie a diferitelor grade de generalitate, a claselor de lucruri, coborând până la *infima species*: acele clase specifice de lucruri sub care nu mai sunt alte clase, ci numai indivizi ai unei clase specifice. O asemenea specie ar fi omul, iar deasupra lui, și incluzând omul, este genul „animal". În

același fel derivăm, de asemenea, prin percepția simțurilor și intuiție intelectuală, principiile universale care leagă în mod logic formele sau esențele. Suntem capabili de o cunoaștere propriu-zisă, de vreme ce, prin considerarea împreună a formelor și principiilor universale, putem să deducem adevăruri necesare, sigure și universale despre clasa de lucruri care ne interesează.

În acest mod se arată de ce lucrurile sunt așa cum sunt și de ce trebuie să fie așa și nu altfel. Dacă un anumit adevăr despre lume reprezintă concluzia unei argumentații deductive valide, ale cărei premise le știm a fi adevărate, atunci am arătat: (a) de ce acea concluzie este un adevăr — pentru că urmează, în mod logic, din premise cunoscute, și (b) că acea concluzie este un adevăr universal și necesar, în virtutea faptului că argumentația este deductivă. A urmări o argumentație deductivă validă din premise adevărate înseamnă a urmări o legătură cauzală în lume. Explicăm o caracteristică a lumii prin deducerea acesteia din definiția clasei de lucruri pe care o reprezintă și din principiile universal adevărate ale clasei de lucruri din care face parte.

Ne-am putea întreba de ce *X* este *f*. Dacă știm ce fel de lucru este *X* — este un fel de *Y* — și principiul universal că „toți *Y* sunt *f*", atunci putem deduce și explica de ce *X* trebuie să fie *f*.

X este *Y*
Toți *Y* sunt *f*
Toți *X* sunt *f*.

De exemplu: „De ce calul[4] își alăptează puii?"

Calul este un mamifer
Toate mamiferele își alăptează puii
Toți caii își alăptează puii.

Principiul din rândul al doilea este ceea ce știința caută să folosească în orice explicație, și este cunoscut numai prin intermediul observației inductive a mai multor animale, combinată cu utilizarea rațiunii sau intelectului. În cazul primului rând, principiul este cunoscut în același fel.

Știința — cunoașterea în sensul cel mai înalt — se ocupă de adevăruri necesare, eterne și universale, și nu de detaliile concrete ca atare. Formele sau esențele claselor de lucruri, ca și principiile universale derivate din legăturile acestor forme sau esențe reprezintă aspectele inteligibile, neschimbătoare, eterne și reale ale lumii. Pentru ca știința să studieze ceea ce este real, trebuie să existe clase sau feluri de lucruri care se constituie în diviziuni fixe, obiective și reale ale lumii, și care nu sunt impuse de vreo clasificare convențională umană. Faptul că acestea sunt reale este o presupunere pe care Aristotel o face pe baza bunului-simț cu care vorbim despre lume. Explicațiile noastre își au originea în modurile în care se comportă marea majoritate a lucrurilor de un anumit fel, dat fiind faptul că formele

sau naturile lor esențiale determină clasa în care intră. Postularea unor asemenea forme inteligibile fixe este cea care face posibilă cunoașterea științifică a naturii, în sensul de cunoaștere a adevărurilor universale necesare despre caracteristicile universale necesare ale lumii. Cunoașterea științifică aduce dovezi deductive ale faptului că clasele de lucruri specifice sunt în mod necesar așa cum sunt. Principiile comune oricărui raționament, plus principiile universale cunoscute, plus cunoașterea categoriilor de specii pe care le avem în fața noastră ne fac capabili să dovedim adevărurile necesare despre o anume specie. Este posibil să avem o cunoaștere științifică a lumii, de vreme ce lumea poate fi înțeleasă în conformitate cu principii generale și definiții reale care nu se schimbă, sunt eterne și pe care intelectul le poate înțelege.

Trebuie notat că aceasta înseamnă că știința poate să se ocupe de detaliile concrete numai în măsura în care le consideră cazuri particulare ale universaliilor; știința ia în discuție numai proprietățile obiective universale comune tuturor detaliilor particulare de același fel și numai lor. Știința nu este interesată de ceea ce face ca un lucru să fie particular, ci de ceea ce îl face un caz al unei clase generale. Știința poate avea ca obiect numai genuri, specii sau universalii — forma specifică definitorie pe care o împart indivizii — și nu particularul ca atare. Indivizii sunt, în sens științific, cu neputință de cunoscut; în ceea ce privește particularitățile lor unice, ei sunt, probabil, inefabili, de vreme ce a vorbi despre ei înseamnă a folosi termeni clasificatori comuni care se aplică și celorlalți indivizi.

Cu toate că am putea fi de acord cu faptul că principiile propriu-zise sau legile pe care știința își propune să le descopere sunt *universale* în aplicarea lor, nu trebuie prin aceasta să fim de acord că ele sunt și *necesare*. Inferențele inductive, așa cum le are în vedere Aristotel pentru a deriva cu ajutorul lor principii generale care privesc clasele de lucruri, ar fi cunoscute, în cazul cel mai bun, ca fiind universal adevărate. Și nici măcar acest lucru în mod evident nu este posibil, dacă numărul de trăsături caracteristice ale unei clase ce urmează a fi studiată este infinit. Oricum, Aristotel crede că asemenea inducții produc dovezi care susțin adevăruri universale *necesare*, pe care intuiția intelectuală le înțelege ca necesare. Problema este că acest lucru tinde să confunde adevărurile universale contingente — care ar putea fi susținute, dacă nu în mod concludent, atunci pe baza dovezilor experienței — cu adevărurile universale necesare, care sunt necesare pentru că adevărul lor este independent de orice experiență și care își au temeiul necesității numai în logică și în sensul termenilor. Aristotel se bazează pe justificarea asigurată de percepția intelectuală — care merge dincolo de posibilitățile limitate ale experienței — pentru a stabili în fond caracteristicile cele mai intime ale naturii sau ale esenței lucrurilor, corectitudinea definițiilor noastre reale date acelor lucruri și necesitatea principiilor. Nu este însă clar dacă existența adevărurilor necesare depinde de autoîntemeierea intuitiv-subiectivă a unor adevăruri, mai degrabă decât de forma logică pur obiectivă a unor asemenea

adevăruri, precum negarea unui adevăr necesar, care implică o contradicție. Mai mult, dacă necesitatea unui adevăr este în întregime rezultatul negării sale care implică o contradicție, atunci aceasta nu spune nimic despre o lume prezentă, dacă natura acestei lumi nu este logic necesară, ci contingentă; atunci adevărurile despre această lume nu pot fi cunoscute ca adevărate numai prin indicarea faptului că negarea lor implică o contradicție logică, întrucât negarea adevărurilor referitoare la o lume contingentă nu implică niciodată o contradicție.

Platon și Aristotel cred că știința trebuie să ajungă la cunoașterea adevărurilor universale și necesare. Aristotel crede că putem avea o cunoaștere științifică a lumii sensibile pentru că formele neschimbătoare și eterne sunt imanente în lumea obiectelor sensibile. Lumea sensibilă are astfel două aspecte: aspectul sensibil și aspectul inteligibil (formele), iar noi putem, prin intermediul aspectului inteligibil, să cunoaștem adevăruri necesare cu privire la lumea sensibilă. Faptul că asemenea adevăruri universale, necesare și demonstrabile — propoziții a căror falsitate este imposibilă — sunt limitate la matematică și logică este, în zilele noastre, un lucru general acceptat. Platon, am putea spune, era mai conștient de acest fapt atunci când credea că, dacă este posibilă cunoașterea (*epistēmē*) adevărurilor necesare, atunci acestea trebuie să aparțină unei lumi suprasensibile, și nu lumii empirice. Platon crede că necesitatea universală a adevărurilor celor mai înalte forme de cunoaștere depinde de faptul că acestea din urmă se referă la obiecte transcendente, suprasensibile și eterne, situate dincolo de lumea naturală: Formele, esențele sau conceptele obiective. Dacă este necesar un asemenea realism pentru a da seama de cunoașterea adevărurilor universale și necesare este, în mod sigur, un lucru discutabil. Descrierea adevărurilor necesare ar putea fi posibilă, fără a afirma că acestea se referă la vreo lume de obiecte reale, dacă spunem că ele sunt pur și simplu acele propoziții a căror negare implică o contradicție. Platon nu este de acord cu Aristotel, care credea despre cunoaștere, chiar în sensul său cel mai înalt, acela de cunoaștere a adevărurilor universale și necesare, că ea trebuie să se refere la aspectele lumii obiectelor sensibile sau empirice. Problema pusă aici în discuție este dacă există un astfel de lucru precum necesitatea naturală: dacă există caracteristici și legături necesare în lumea naturală, exprimabile în adevăruri necesare, sau dacă o asemenea necesitate este limitată la adevărurile logice care nu spun nimic despre lumea naturală, cu toate că pot spune ceva despre o lume a obiectelor reale concepută de gândirea intelectuală pură, lume situată dincolo de lumea naturală.

CAPITOLUL III

FILOSOFIA MEDIEVALĂ: AUGUSTIN, TOMA D'AQUINO, OCKHAM

Atunci când ne gândim la filosofia medievală, trebuie să luăm în considerare faptul că aceasta acoperă o perioadă vastă, de aproximativ o mie de ani, incluzându-i pe Sfântul Augustin din Hippo (354–430) și pe William din Ockham (c. 1285–1349) și extinzându-se până cel puțin la epoca Renașterii. Ceea ce coagulează diversitatea acestei perioade din filosofia occidentală este ascensiunea și dominarea credințelor creștine.

Ar fi greșit să tragem concluzia că gânditorii epocii medievale n-au făcut altceva decât să reitereze în mod servil dogma creștină. În filosofia medievală există o tensiune între rațiune și fideism (din latinescul *fidere*, a crede). Distincția, dacă se admite că există vreuna, între rațiunea filosofiei și credința teologiei este aceea dintre înțelegerea cunoașterii naturale, derivată din puterile cognitive naturale ale intelectului și simțurilor, și înțelegerea cunoașterii supranaturale, derivată din revelația divină. Distincția dintre filosofie și teologie în Evul Mediu a fost adeseori neclară; la modul general, se poate spune că, în vreme ce filosofia cuprindea argumente raționale bazate pe premise ce pot fi derivate din puterile naturale ale gândirii și din prelucrarea logică a acestor premise (argumente provenite mai ales de la filosofii lumii antice, și îndeosebi de la Aristotel), argumentele teologice erau bazate pe premise divine creștine venite de la Dumnezeu — în special din Biblie și din opiniile Părinților Bisericii, adunate în culegerea lui Peter Lombard (c. 1100–1160) *Patru cărți de sentințe*. Gândirea creștină stăruia asupra faptului că rațiunea trebuie să se plece în fața argumentelor credinței religioase în situațiile în care cele două nu pot fi conciliate.

În ceea ce privește cadrul intelectual dominant — numit scolastică — în care se situau cărturarii din universitățile epocii medievale, este caracteristică încercarea de a reconcilia cerințele filosofiei raționale cu exigențele credinței teologice. Disoluția scolasticii la sfârșitul Evului Mediu echivalează cu triumful crescând al rațiunii asupra credinței; în loc ca argumentele raționale să fie judecate după standardul credinței creștine, primele au început să fie din ce în ce mai mult urmate oriunde ajungeau în frunte. În cadrul scolasticii, rațiunea era deseori folosită ca instrument pentru a susține și adânci înțelegerea a ceea ce era deja considerat ca fiind adevărat ca temă a credinței religioase. La urma urmei, este

rezonabil să se presupună că, chiar dacă unele credințe adevărate sunt acceptate ca adevărate fără o argumentație suficientă, tot s-ar putea aduce o justificare rațională a acelor credințe adevărate.

Se credea, de asemenea, că unele adevăruri sunt situate dincolo de posibilitatea de acces la demonstrația rațională, dar că acest lucru nu este în detrimentul acelor adevăruri, de vreme ce acceptarea lor depinde de credința religioasă. Credința în adevărurile revelate a influențat argumentele raționale prin afectarea premiselor luate în considerare și prin judecarea adevărului concluziilor la care se ajungea. Dacă un argument valid duce la o concluzie falsă — falsă, în acest caz, în conformitate cu credința religioasă — atunci știm că cel puțin una dintre premise trebuie să fie falsă. În orice caz, efortul de a îmbina rațiunea și credința a dus în cele din urmă la separarea filosofiei de teologie; încercarea de a armoniza filosofia cu credința prin folosirea celei dintâi ca o cale rațională, dar limitată, către adevărul religios, a sfârșit prin a tinde către subminarea corpului dogmei religioase.

Sursa doctrinei teologice medievale o constituia Biblia și operele Părinților Bisericii; problema gânditorilor medievali era cum să reconcilieze credințele din aceste surse cu credințele și argumentele logice derivate din scrierile lui Platon și Aristotel, ca și din încercările gânditorilor arabi și evrei din secolele X–XII de a combina gândirea lui Platon cu cea a lui Aristotel. Acest lucru oglindește înalta considerație acordată operelor lumii antice; în întreaga epocă medievală, filosofia antică a fost o sursă de autoritate care, spre sfârșitul acestei perioade, a fost folosită pentru a contracara noile argumente ale filosofiei și științei. Aproape toată literatura filosofică medievală se desfășoară sau în forma comentariilor la opere anterioare (îndeosebi la cele ale lui Aristotel), sau în aceea a disputelor (*quaestio disputata*), în cadrul cărora se ridica o întrebare și se ofereau soluții și obiecții pentru ca, în cele din urmă, să se ajungă la o reconciliere.

În perioada cuprinsă între secolul II și secolul V d.Hr., în care Imperiul roman a rămas intact, platonismul și neoplatonismul au dominat întreaga gândire creștină; acest lucru este evident în operele Sfântului Augustin. Cei mai mari neoplatonicieni au fost Plotin (205–270), discipolul său Porfirios (233–304) și, mai târziu, Proclus (c. 410–485). Sfântul Augustin a adoptat platonismul, cu modificări profunde însă, în serviciul creștinismului, la care s-a convertit în 386 d.Hr., la vârsta de treizeci și doi de ani. Dar, o dată cu prăbușirea Imperiului roman în secolul al V-lea, Europa de Vest și părțile estice s-au separat, iar din secolul al VI-lea până în secolul al XI-lea intrăm în Evul Întunecat.

În timpul Evului Întunecat a încetat aproape orice activitate intelectuală serioasă în Europa Occidentală, cu toate că aceasta a continuat în provinciile estice cucerite de arabi. Începând din secolul al V-lea, s-a știut puțin despre Platon din surse directe în Europa Occidentală, iar corpusul complet al operelor sale nu a apărut până la sfârșitul Evului Mediu — cu excepția operei lui John Scotus Erigena (c. 810–877). De asemenea, neoplatonismul ca atare nu a fost redescoperit

până în ultima parte a secolului al XII-lea și în cel de-al XIII-lea, dar influența sa s-a făcut simțită încă din secolul al V-lea, prin intermediul arabilor și al lucrărilor lui Pseudo-Dionisius, despre care s-a crezut în mod eronat că ar fi fost atenianul convertit de Sfântul Pavel. Numai lucrările despre logică ale lui Aristotel au rămas cunoscute de-a lungul întregului Ev Mediu, mulțumită în bună măsură traducerilor și comentariilor filosofului roman Boetius (c. 480–524); în ultima parte a secolului al XII-lea au fost redescoperite și alte lucrări ale lui Aristotel, punând în lumină ambițiosul sistem al metafizicii, științei și eticii.

Spre deosebire de perioada de dinaintea golului Evului Întunecat, după această epocă gândirea europeană occidentală a fost dominată de filosofia aristotelică, mai degrabă decât de aceea platoniciană. În perioada cuprinsă între secolul al XII-lea și secolul al XIV-lea s-au intensificat tensiunile dintre rațiune și credință, iar acest lucru a deschis calea slăbirii progresive, începând din secolul al XIV-lea, a încercărilor scolastice de a le armoniza pe amândouă. Răspândirea noilor idei a continuat, ajutată de invenția tiparului în secolul al XV-lea. Schimbările intelectuale au fost dublate de dezintegrarea ordinii sociale medievale; diminuarea respectului la adresa autorității eclesiastice și ridicarea puterii rivale a națiunii-stat au subminat unitatea creștinătății. A fost deschisă calea către reforma protestantă din secolul al XVI-lea și către importanța mai mare acordată conștiinței individului și înțelegerii nemediate a creștinismului. Filosofia a devenit din ce în ce mai autonomă după secolul al XIV-lea, iar prăpastia dintre filosofie și teologie nu a mai fost niciodată umplută. Spre sfârșitul perioadei medievale, atât creștinismul, cât și aristotelismul, ca depozite de autoritate a opiniilor corecte, au fost înlocuite de o viziune diferită a progresului intelectual și moral, în lumina unor noi idei filosofice și științifice.

Dată fiind o perioadă atât de lungă precum Evul Mediu, nu este surprinzător faptul că nu este posibil să fie făcută aici decât o mică selecție a gânditorilor săi. Pe lângă gânditorii discutați, printre figurile importante sunt Abelard (1079–1142), Sfântul Anselm (1033–1109). Sfântul Bonaventura (1221–1274) și Duns Scotus (c. 1266–1308). Augustin, Toma d'Aquino și Ockham au fost aleși aici ca reprezentanți ai diferitelor aspecte importante ale perioadei; despre ei s-ar putea spune că întruchipează, respectiv, întemeierea filosofiei medievale, consolidarea și începuturile disoluției sale. Vederile lor în ceea ce privește raportul dintre rațiune și credință pot fi rezumate, în mare, după cum urmează: pentru Augustin, nu există o distincție fundamentală între cele două, întrucât rațiunea depinde de ajutorul divin pentru a înțelege adevărurile eterne; pentru Toma d'Aquino există o distincție între ele, pe baza factorilor natural, respectiv, divin, dar cele două sunt complementare și, într-o anumită măsură, se suprapun; pentru Ockham, rațiunea și credința sunt distincte și nu au nimic în comun.

Augustin

Augustin (354–430) s-a născut la Thagaste și a murit la Hippo, ambele așezări din Africa de Nord. Din punct de vedere intelectual, el acoperă intervalul dintre filosofii Greciei antice și cei ai Europei creștine medievale; a trăit în perioada declinului Imperiului roman, care a condus la Evul Întunecat. Rezultatul ultim al devenirii istorice de până în secolul al XI-lea a fost dominația sporită a creștinismului. Mama lui Augustin, Monica, era creștină, dar la început el nu a vrut să accepte credința și a adoptat maniheismul, care preluase, printre diverse elemente ale altor religii, și unele elemente creștine. La vârsta de șaptesprezece ani a devenit student al Universității din Cartagina, unde, mai târziu, a fost profesor de retorică și unde, ca student, a dus o viață plină de plăceri extravagante, — inclusiv sexuale —, viață ce urma să contrasteze puternic cu aceea de călugăr de mai târziu. În anul 383 s-a mutat ca profesor la Roma; din cauza unor probleme financiare, a acceptat un post de profesor la Milano, unde și-a perfecționat în mare măsură cunoașterea filosofiei antice grecești, și îndeosebi aceea a neoplatonismului. La Milano a fost impresionat de învățăturile lui Ambrozie, episcopul Milanului.

Augustin s-a convertit la creștinism în anul 386, și a fost botezat în anul următor. S-a hotărât atunci să intre în biserica creștină și să renunțe la plăcerile lumești. Inițial, lui Augustin nu i-a fost dificil să reconcilieze poziția intelectuală dominantă a timpului său, neoplatonismul, cu cerințele scripturii creștine; mai târziu însă a început să vadă mari probleme în reconcilierea concepțiilor lor de bază. A fondat curând propria sa comunitate monastică la Thagaste; dar aceasta a durat numai câțiva ani, până când a fost forțat să devină preot. Augustin a devenit, în cele din urmă, episcop de Hippo, în anul 396. În ultimii treizeci și nouă de ani de viață nu a mai părăsit Africa de Nord. În anul 410, Roma a fost jefuită de goți; în 429 vandalii au traversat marea venind din Spania și au asediat orașul Hippo; Augustin a murit în anul 430, la vârsta de șaptezeci și cinci de ani, la scurt timp după căderea orașului.

Caracterul gândirii lui Augustin este mai degrabă unul religios, decât pur filosofic; discuția asupra unor probleme filosofice nu este una de tip academic și dezinteresat, ci are scopul precumpănitor de a identifica drumul către atingerea binecuvântării sau beatitudinii. Aceasta nu înseamnă că ceea ce este adevărat este pur și identificat cu orice aduce fericirea; este mai degrabă invers: cunoașterea adevărurilor este aceea care aduce fericirea. Se admite că omul înțelept și cel fericit sunt unul și același, iar cunoașterea adevărurilor reprezintă o parte a accesului la înțelepciune. La întrebarea dacă putem cunoaște adevărurile se consideră, în general, că se poate răspunde afirmativ; problema centrală este cum putem să ajungem la acea cunoaștere. Scopul religios general are două aspecte: primul, acela de a arăta cum putem ajunge mai aproape de Dumnezeu; al doilea,

de a sublinia importanța lui Dumnezeu prin demonstrarea faptului că totul este strâns dependent de Dumnezeu.

O problemă care îl preocupă în mod deosebit pe Augustin este cum putem ajunge la cunoașterea adevărurilor eterne necesare și universale descrise de Platon și de neoplatonicieni. În primul rând, însă, Augustin începe prin a-i combate pe sceptici, care susțin că nici o cunoaștere nu este posibilă. El indică o serie de lucruri pe care le știm în mod limpede a fi adevărate și pe care scepticii nu le pot nega. El nu urmărește să folosească aceste adevăruri știute ca fundament axiomatic pentru restul cunoașterii, ci mai degrabă arată că, dacă vreunul dintre exemple este admis ca adevăr cunoscut, atunci cunoașterea este posibilă și scepticismul absolut este respins.

(a) Cunoaștem legea noncontradicției, în virtutea căreia, dacă ceva este adevărat, atunci nu se poate întâmpla ca, în același timp, opusul său să fie adevărat.

(b) Știu că exist. „Dacă greșesc, exist" (*„Si fallor, sum"*). Această formulă anticipează *cogito*-ul lui Descartes, dar nu este folosită în același mod; Augustin nu este interesat în a o folosi pentru a dovedi existența lumii exterioare.

(c) Aparențele nu pot fi false în ele însele; știu, în mod infailibil, care sunt experiențele mele subiective, cum îmi apar lucrurile: „imaginarele" mele. Pot ști, în mod infailibil, cum „par" a sta lucrurile; judecata mea este aceea care, trecând dincolo de aparența lucrurilor, introduce posibilitatea falsității.

(d) Avem în mod clar, chiar și din punctul de vedere al scepticului, capacitatea de a ne îndoi; astfel încât cunoaștem cel puțin un adevăr: există îndoiala.

(e) Cunoaștem, în mod evident și sigur, adevăruri matematice și geometrice.

(f) Nu cunoaștem pur și simplu principii abstracte, ci cunoaștem existențe reale. Știm că existăm, că trăim și că înțelegem aceste fapte. Augustin subliniază că, și în cazul în care experiența noastră este într-adevăr un vis, totuși știm că trăim. Suntem, de asemenea, conștienți că dorim anumite lucruri.

Aceste bastioane împotriva scepticismului sunt, într-un fel sau altul, derivate din introspecție, independent de erorile simțurilor.

Augustin nu exclude simțurile, ca fiind total înșelătoare. Din faptul că putem uneori greși în judecățile noastre bazate pe simțuri (de exemplu, judecata asupra faptului dacă un băț care ne apare îndoit în apă este într-adevăr îndoit) și că putem greși în orice ocazie nu urmează că simțurile nu pot susține niciodată credințe adevărate. Faptul că simțurile ne pun la dispoziție adevăruri mai puțin sigure

decât acelea ale matematicii nu înseamnă că simțurile nu ne pun la dispoziție nici un adevăr. În orice caz, Augustin susține viziunea platoniciană conform căreia lipsa de certitudine și relativitatea judecății (faptul că același lucru apare în mod diferit unor oameni diferiți) care caracterizează simțurile fac ca obiectele simțurilor să nu fie potrivite pentru cunoașterea adevărată sau propriu-zisă. Adevăratele obiecte ale cunoașterii — adevărurile pe care le putem cunoaște cu cea mai mare certitudine — sunt adevăruri universale, necesare și eterne; aceasta este cea mai înaltă formă de cunoaștere, iar cunoașterea senzorială este cu totul inferioară. Înseamnă că aceste adevăruri eterne trebuie să fie găsite în spirit, independent de experiența senzorială.

Problema care se pune este cum pot fi explicate adevărurile eterne și cunoașterea noastră privind aceste adevăruri. Lumea sensibilă nu ne pune la dispoziție conceptele și adevărurile imuabile de care avem nevoie; mintea și sufletul omului, cu toate că sunt nemuritoare, sunt, de asemenea, dependente de timp și nestatornice. Augustin este de acord cu Platon în aceea că, la fel cum adevărurile vremelnice sunt explicate prin intermediul obiectelor schimbătoare ale lumii sensibile, tot așa adevărurile eterne, necesare și universale sunt explicate prin aceea că sunt adevăruri referitoare la obiecte reale, imuabile și eterne. Mai mult, aceste obiecte eterne, ca și adevărurile privitoare la relațiile conceptelor cu aceste obiecte sunt independente de mintea omenească; ele sunt adevăruri pe care le descoperim, pe care nu le putem modifica și care, prin aceasta, sunt obiective și comune tuturor celor capabili de a raționa. Asemenea obiecte — esențe imateriale și impersonale —, numite de Platon Forme, sunt identificate de Augustin ca fiind idei aparținând minții eterne și imuabile a lui Dumnezeu —, sunt conținutul minții divine. Aceste idei divine ne pun la dispoziție atât concepte fixe și cu adevărat obiective, cât și adevăruri necesare, prin aceea că sunt obiectele unor judecăți necesare. Augustin, ca și Platon, nu beneficiază de cadrul intelectual care să-i permită să explice necesitatea unor adevăruri în afara realismului, formulând, prin urmare, cerința existenței unor obiecte eterne cărora să le corespundă acele adevăruri; el nu este capabil de a explica asemenea adevăruri necesare doar pe baza relațiilor logice dintre concepte, ci crede că astfel de adevăruri au nevoie de obiecte eterne în virtutea cărora adevărurile eterne sunt adevărate veșnic.

Asemenea adevăruri necesare ne sunt la îndemână în domeniile matematicii și geometriei, dar ele sunt, de asemenea, posibile în judecățile morale și estetice. Ideile divine ne pun la dispoziție obiecte perfecte pentru conceptele de număr și forme geometrice; ele asigură, de asemenea, standarde obiective pentru judecățile morale privitoare la bine și rău, ca și pentru judecățile estetice referitoare la ceea ce este, sau nu este, frumos. Experiența noastră nu ne conduce niciodată la găsirea unei unități perfecte (găsim întotdeauna lucruri care au părți și care, astfel, sunt în același timp unul și mai multe); de asemenea, nu aflăm în experiența noastră binele sau răul absolut și nici frumusețea perfectă. Nu găsim aceste lucruri

în sine exemplificate în lumea sensibilă; ele nu sunt însă, pe de altă parte, simple construcții ale minții umane. Mai degrabă, ideile divine din mintea lui Dumnezeu sunt standardele eterne și absolute prin intermediul cărora sunt judecate toate celelalte lucruri, și care sunt întotdeauna presupuse în judecățile noastre.

Problema care rămâne este cum pot asemenea adevăruri eterne să fie accesibile minții umane trecătoare. Ne-a fost desigur dăruită rațiunea, prin care suntem capabili de a elabora judecăți adevărate sau false care nu sunt derivabile din experiența senzorială. Dar rațiunea singură nu este suficientă pentru a da seama de cunoașterea adevărurilor eterne. Mintea omenească, atunci când caută adevăruri eterne, caută ceva situat dincolo de și superior minții nestatornice și dependente de timp, iar pentru cunoașterea unor astfel de adevăruri avem nevoie de ajutor. Asemenea ajutor vine de la Dumnezeu în forma „iluminării divine"; iar ca luminător, Dumnezeu este prezent în noi la fel cum este prezent în toate lucrurile. Pentru Augustin, orice cunoaștere este înțeleasă ca o formă de viziune. La fel cum simțurile văd obiecte independente atunci când acestea sunt luminate de soare, tot așa rațiunea sau intelectul „vede" adevărurile eterne atunci când acestea sunt luminate de lumina divină. Aceasta nu înseamnă că atunci când înțelegem adevăruri eterne avem acces direct la natura lui Dumnezeu — acest lucru, dacă este posibil, se realizează numai după moarte. Nu îl vedem, la modul intelectual, pe Dumnezeu sau mintea lui Dumnezeu atunci când cunoaștem adevăruri eterne. Nu este clar dacă iluminarea sădește în mintea noastră conceptele care constituie adevăruri necesare, sau dacă pur și simplu ne dă capacitatea de a recunoaște care judecăți sunt eterne și necesare: ar putea, desigur, funcționa în ambele moduri. Poate cea mai bună interpretare este aceea de a spune că Dumnezeu nu ne insuflă în mod direct în minte conceptele absolute care constituie adevăruri eterne, ci mai degrabă aceste concepte există în mod latent în minte drept copii ale arhetipurilor din mintea lui Dumnezeu[5]; iluminarea divină ne permite să vedem, la modul intelectual, care sunt adevărurile eterne și necesare latente din sufletele noastre, și astfel să le recunoaștem ca eterne și necesare. Conceptele latente, ca și adevărurile eterne care le leagă, există în *memoria*[6]; în acest fel, ideile pot exista în minte fără ca mintea să fie conștientă de ele. Acest lucru se acordă cu înțelesul în care folosim noi „memoria" doar în aceea că se referă la idei care pot subzista în minte fără ca noi să fim permanent conștienți de ele; în viziunea lui Augustin, înțelesul se referă — și acesta este cel mai important — la conținutul *a priori* al spiritului, care nu este, literal, o amintire a lucrurilor trecute. Cu toate acestea, teoria sa este apropiată de explicația pe care o dă Platon faptului că posedăm o cunoaștere *a priori* prin reminiscență.

Adevărurile eterne sunt, bineînțeles, independente și de necontestat de către experiența simțurilor. Astfel, adevăratele obiecte ale cunoașterii sunt obiecte eterne și existând obiectiv, care depind de faptul de a fi obiecte eterne adecvate din punct de vedere ontologic și care sălășluiesc în mintea divină. Cunoașterea

adevărurilor eterne e dată de îmbinarea dintre raţiunea umană naturală şi iluminarea divină supranaturală. Pentru a beneficia de această iluminare trebuie să ne întoarcem faţa către Dumnezeu. Acest lucru exclude posibilitatea unei distincţii între raţiunea naturală şi credinţa divină, pentru că este întotdeauna nevoie de participarea amândurora în drumul către cunoaştere. Este subliniată astfel din nou dependenţa de Dumnezeu a tuturor lucrurilor, în acest caz capacitatea noastră de a cunoaşte adevărurile necesare şi eterne.

Imaterialitatea sufletului şi superioritatea lui în raport cu trupul îi creează lui Augustin mari dificultăţi în a da seama de percepţiile realizate prin intermediul organelor corporale. Natura superioară a modului de existenţă al sufletului implică ideea că acesta nu poate fi afectat de organele corporale inferioare. La început, Augustin sugerează că mintea foloseşte organele de simţ ca instrumente. Mai târziu, el încearcă să explice faptul că suntem conştienţi de schimbările petrecute în simţurile noastre corporale prin aceea că mintea este atentă la sau observă aceste schimbări; este dificil însă de a vedea cum pot fi evitate, în acest caz, anumite influenţe cauzale ale organelor de simţ corporale asupra minţii.

Augustin foloseşte existenţa adevărurilor eterne ca dovadă a existenţei lui Dumnezeu. Leibniz, în secolul al XVII-lea, aduce argumente similare. Argumentaţia începe prin a face pe cineva să admită existenţa adevărurilor eterne — adevăruri necesare şi imuabile, impuse fiinţelor umane. Singura cale de a explica existenţa unor asemenea adevăruri necesare şi ineluctabile este existenţa lor obiectivă ca adevăruri prezente într-o minte eternă. Îl servim pe Dumnezeu şi suntem mai aproape de el în măsura în care contemplăm ideile eterne din mintea lui Dumnezeu. În orice caz, acest lucru nu reprezintă toate cerinţele; avem de asemenea nevoie de o purificare spirituală — bunătatea — pentru a ne apropia de Dumnezeu.

Toma d'Aquino

Toma d'Aquino (1225–1274) s-a născut într-o familie nobilă la Roccasecca, în Italia. Şi-a început studiile de la vârsta de cinci ani la mănăstirea benedictină de la Monte Cassino. În 1239 a intrat la Universitatea din Napoli, unde a studiat cele şapte arte liberale — gramatica, logica, retorica, aritmetica, geometria, muzica şi astronomia; în timp ce era la Napoli, a intrat în Ordinul dominicanilor. Intrarea sa în acest ordin, care punea accentul pe sărăcie şi evanghelism, a întâmpinat în familia sa o asemenea împotrivire, încât Toma a simţit nevoia să fugă la Paris; în drum spre Paris, însă, a fost răpit de fratele său mai mare şi închis în castelul familiei de la Monte San Giovanni. Mai târziu a fost ţinut prizonier la Roccasecca mai bine de un an. Familia sa nu a putut nici să-l dezbrace,

literal vorbind, de roba dominicană, nici să-l convingă să renunțe la ordin. În timp ce era prizonier, frații săi i-au trimis o femeie care să-l seducă; el însă a alungat-o din camera sa cu o faclă aprinsă, iar evenimentul nu a făcut altceva decât să-i întărească hotărârea de a-și păstra castitatea. În cele din urmă, familia sa s-a înduplecat și el s-a întors la Ordinul dominican, la început la Universitatea din Paris, în 1248, apoi la Colonia[7], sub Albert cel Mare. În acest timp a devenit un excelent cunoscător al operelor lui Aristotel.

A revenit la Paris în 1252 pentru a-și continua studiile, și a predat acolo teologia până în 1259. Următorii zece ani ai vieții și i-a petrecut în diverse mănăstiri dominicane din apropierea Romei; în 1268 s-a întors pentru a preda din nou la Universitatea din Paris. În 1272 s-a dus să predea la Universitatea din Napoli, dar, din cauza sănătății șubrede, a trebuit să renunțe la lucru. În 1273 a avut o viziune mistică ce l-a determinat să-și considere munca intelectuală drept lipsită de valoare — consecința fiind aceea că a încetat să mai lucreze la masiva *Summa theologiae*. În 1274 a pornit spre Lyon, pentru o adunare a conciliului bisericesc, dar a trebuit să se oprească la Fossanova, nu departe de locul nașterii sale, din cauza bolii; acolo a murit în anul 1274.

Caracterul lui Toma d'Aquino pare să fi fost de un calm desăvârșit, și nu există nici o îndoială asupra ascuțimii intelectului său. După moartea lui, învățăturile sale și tomismul au alcătuit doctrina oficială a dominicanilor; acestea au fost adoptate și de alte ordine religioase, dar au fost, în general, relativ neglijate de Biserica catolică. În orice caz, în secolul al XIX-lea, Toma d'Aquino era omagiat de papa Pius al IX-lea drept cea mai importantă figură a filosofiei și teologiei catolice.

Gândirea lui Toma d'Aquino este îndatorată în mare măsură lui Aristotel: el încearcă să reconcilieze tezele centrale ale filosofiei aristoteliene cu dogma creștină; aceste încercări se preocupă de probleme ca natura lui Dumnezeu, calea noastră către mântuire și înțelegerea naturii creației. Gândirea lui Toma d'Aquino începe cu presupunerea că universul este, cel puțin în parte, inteligibil pentru intelectul limitat al omului: structurile și legile universului pot fi înțelese.

Toma d'Aquino realizează un compromis între concluziile derivate din facultățile noastre cognitive naturale (simțurile și rațiunea filosofiei seculare) și concluziile derivate din revelația divină (credința teologiei divine). Se poate renunța la una sau la alta, considerându-le lipsite de valoare, sau se poate spune, așa cum face Augustin, că una depinde, în ultimă instanță, de cealaltă; în orice caz, Toma d'Aquino menține distincția dintre ele și spune că sunt două modalități generale și autonome de a examina același obiect, și anume pe Dumnezeu. În vreme ce percepția noastră naturală lucrează „de jos" pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu drept creator al lumii prin efectele Sale, revelația divină — percepția supranaturală — lucrează „de deasupra" pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu drept cauză. Astfel, credința (*fides*) și cunoașterea științifică (*scientia*) sunt deosebite

nu prin intermediul obiectului, ci prin metodă. Ambele sunt procese cognitive care implică consimțământul intelectului cu privire la adevăruri; dar, în timp ce credința are nevoie de voință pentru a fi sigură de adevărurile relevate, cunoașterea științifică nu face apel la o asemenea folosire a voinței, de vreme ce intelectul său „vede" imediat adevărurile, în mod intuitiv, sau aduce o argumentație validă pentru a stabili adevărurile provenite din premise cunoscute intuitiv.

În interiorul teologiei, putem face deosebirea dintre teologia supranaturală și cea naturală: dintre adevăruri revelate despre Dumnezeu și alte elemente ale doctrinei creștine care depind de revelația divină (grația, care vine din latinescul *gratia* și care înseamnă favoare) și, respectiv, adevăruri care pot fi aflate prin puterile naturale ale cunoașterii. Există, de asemenea, și o suprapunere a adevărurilor: unele adevăruri sunt în același timp revelate și știute ca fiind demonstrabile de către cunoașterea naturală. În acest sens, teologia naturală este o parte a aceleia supranaturale. Astfel încât totalitatea adevărurilor înțelese de mintea omenească are trei părți:

(A) Aceea care este crezută *numai* în virtutea iluminării sau revelației divine.

(B) Aceea care este crezută prin revelația divină *și* știută ca fiind demonstrabilă de către cunoașterea naturală.

(C) Aceea știută prin percepere naturală.

La modul ideal, nu se va isca niciodată un conflict între datele puse la dispoziție de revelațiile datorate credinței și dovezile rațiunii naturale; însă, în privința celor din urmă, suntem expuși greșelilor, iar o concluzie provenită din procesul rațional care intră într-un conflict ireconciliabil cu un adevăr al credinței înțeles în mod adecvat ne arată că am făcut o greșeală în raționamentul nostru. Avem însă, în mod ideal, o cale dublă de a ajunge la unele adevăruri creștine.

Cunoașterea naturală se realizează cu ajutorul simțurilor și al intelectului; dintre acestea, simțurile sunt primordiale, atât din punct de vedere genetic, cât și logic, în ceea ce privește cunoașterea lucrurilor existente și dobândirea ideilor abstracte; toate materialele facultăților noastre intelectuale — ideile noastre — sunt abstrase, în ultimă instanță, din simțuri. Intelectul este implicat în formarea judecăților despre ceea ce percepem: faptul că ceea ce percepem există cu adevărat, că are anumite proprietăți și că este un anumit fel de lucru. Intelectul se angajează, de asemenea, în raționamente abstracte. Simțurile îl percep pe *X*; intelectul îl judecă în mod activ pe *X* ca fiind *X*; intelectul continuă să-l înțeleagă și să-l gândească pe *X* atunci când acesta încetează de a fi perceput. Atunci când formulează o judecată intelectul depășește experiența senzorială, judecata fiind o afirmare sau o negare a unui adevăr; acest lucru trece dincolo de simplul fapt al trăirii unei anumite experiențe. Aspectele sensibile ale obiectelor particulare (roșu, dulce, cald etc.) ne sunt date numai prin intermediul percepției senzoriale; dar aspectele inteligibile ale obiectelor particulare (faptul că există, că au anumite

proprietăți și că sunt un anume fel de lucruri) sunt derivate nu doar din asocierea pasivă a ideilor cu simțurile, ci din conjuncția cu un intelect interpretativ și care sintetizează în mod activ datele primite, din ideile simțurilor formând concepții complexe și ipoteze. Intelectul formează concepte — idei universale — ale lucrurilor prin abstragerea ideilor generale din experiența senzorială; intelectul gândește natura acelor lucruri și modul cum sunt acestea legate de alte lucruri prin înțelegerea acelor concepte generale.

Toma d'Aquino îl urmează îndeaproape pe Aristotel în aceea că nu presupune că esențele (ceea ce face ca un lucru să fie ceea ce este) pot exista independent de lucrurile individuale; în termeni filosofici, nu există *universale ante rem*, adică esențe înaintea sau independent de lucrurile individuale; mai degrabă, esența este *universale in re*, prezentă în lucrurile individuale, în sensul că lucrurile reale sunt substanțe reale și sunt întotdeauna compuse din două elemente.

(a) Esența (*essentia, quidditas, natura*). Aceasta este ceea ce face ca un lucru să fie ce este [„*whatness*"]; văzută din punct de vedere epistemologic, prin intermediul unei definiții, aceasta ne spune *ce* este un lucru.
(b) Existența (*esse*, care este o formă a verbului latin „a fi"; dar *esse* este, de asemenea, folosit ca substantiv). Aceasta arată faptul *că* un lucru este.

Diferența dintre o simplă esență (*quidditas*)[8] și substanța reală este existența (*esse*); existența este ceea ce transformă, prin faptul că este „adăugată", o simplă esență potențială într-o substanță individuală efectivă. Acesta este primul pas de la potențialitate la existența reală: de la simpla existență potențială la existența autentică. O dată ce o anume esență este actualizată, se declanșează un proces de schimbare de la potență la actualizare pe măsură ce esența adusă la existență caută să-și împlinească potențialul înscris între limitele felului său de a fi; o ghindă (o ghindă actuală, dar un copac potențial) se va transforma într-un copac (un copac actual). Termenii de mai sus, expuși în (a) și (b), se corelează, în mare, cu următoarele:

(a') potențial (*potentia*, putere)
(b') actualitate (*actus*, act).

Diferența dintre potențialitate și esență este, în parte, una care ține de gradul de generalitate; a vorbi despre esență înseamnă a vorbi, implicit, de o anume potențialitate determinată: un anumit „ce"; în vreme ce a vorbi despre potențialitate înseamnă a sugera o simplă posibilitate: un „ce" sau altul. Orice nu este imposibil din punct de vedere logic este dotat cu potențialitate în cel de-al doilea sens.

A cunoaște *esența* a ceva înseamnă a-i cunoaște definiția reală, caracteristici esențiale fără de care un lucru încetează de a fi categoria sau tipul de lucru care este. Caracteristicile *accidentale* pe care le posedă un fel de lucru individual sunt acelea pe care lucrul le poate pierde sau câștiga în timp ce rămâne același fel de

lucru. Este foarte important să observăm că Toma d'Aquino socoate că atunci când dă o definiție a naturii esențiale a unui individ el dă o definiție *reală*; adică, definițiile nu sunt o funcție a modului în care se întâmplă să compartimentăm lumea din punct de vedere conceptual, ci mai degrabă că, dacă definițiile sunt adevărate, ele reflectă cu acuratețe modul în care lumea însăși se compartimentează pe sine.

Distincția dintre esență și existență este, de asemenea, o distincție *reală*. Aceasta nu înseamnă că întâlnim vreodată în lume existențe pure sau esențe pure, ci distincția este reală în sensul că este independentă de perceperea umană; nu este o distincție proiectată asupra lumii de către spirit. Pentru că a spune *ce* este ceva înseamnă un lucru, iar a spune *că* este înseamnă altceva; putem ști ce este un câine — esența faptului de a fi câine [„*dogness*"] — fără a ne obliga să afirmăm existența sau nonexistența câinilor. O altă formulare a acestui lucru este a spune că esențele nu au valoare existențială. Acest lucru este adevărat pentru toate entitățile, cu excepția lui Dumnezeu; numai în cazul Său existența este o parte a esenței Sale. Pentru toate celelalte ființe existența (*esse*) este ceva adăugat la esență — adăugat la o simplă potențialitate determinată — de către Dumnezeu; astfel, toate lucrurile depind în ultimă instanță de Dumnezeu. Esența și existența nu se întâlnesc niciodată separat; nimic nu *este* pur și simplu, un lucru este întotdeauna un *fel determinat* de lucru; a fi înseamnă a fi un „ce"; a fi înseamnă întotdeauna un *mod* determinat de a exista. Limitarea evidentă a substanțelor individuale este explicată prin aceea că esențele îl primesc pe *esse* și, în același timp, limitează acel *esse* la un anumit mod de a fi. În Dumnezeu, *esse* este nelimitat și, de asemenea, etern; nu există limite ale ființării lui Dumnezeu; El are „plenitudine a ființei"

Pentru creștinul Toma d'Aquino, spre deosebire de Aristotel, existența lucrurilor nu poate fi luată ca atare, ci are nevoie de explicații. Aristotel credea că lumea există etern și că orice schimbare în lume nu este o schimbare de la nonexistența absolută (neantul) la existența absolută sau viceversa, ci o schimbare fie a unui accident, fie de la o formă de existență substanțială la alta. De exemplu, o schimbare substanțială se produce atunci când un copac încetează de a mai fi copac și devine cenușă când este ars. Pentru Toma d'Aquino însuși faptul de a exista este o problemă; dat fiind faptul că nimic, cu excepția lui Dumnezeu, nu posedă existență ca parte a esenței sale, este necesară o explicație care să meargă dincolo de esența lucrurilor pentru a da seama de ce, în definitiv, un lucru *este*; această explicație emană de la Dumnezeu creatorul care adaugă *esse* esențelor.

Cu excepția lui Dumnezeu, nici o esență nu este pe deplin actualizată. În cazul lui Dumnezeu, esența pozitivă este pe deplin actualizată. Dumnezeu nu-și actualizează pur și simplu esența Sa divină; El și-o actualizează, ca să spunem așa, în toate privințele. Dacă luăm exemplul oricărei alte entități, vom avea întotdeauna o entitate care posedă un potențial în limitele felului său de a fi —

esența sa nu este total actualizată; vor exista întotdeauna aspecte ale esenței sale care nu sunt actualizate pe deplin. Perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu implică identificarea Sa cu actualizarea completă a esenței Sale pozitive divine — El este act pur (*actus purus*); El nu conține nici un potențial neactualizat al esenței Sale pozitive divine.

Relația dintre esență și existență, ca și aceea dintre potență și actualitate, se aplică oricărei substanțe. Nu trebuie să se presupună că toate substanțele reale sunt în mod necesar materiale sau corporale; nu numai lucrurile materiale au *esse*. Analiza lucrurilor materiale introduce o altă pereche de termeni.

(i) forma (*morphe*)
(ii) materia (*hyle*).

Aceasta produce o teorie hilomorfică a substanței materiale. În cazul substanțelor materiale, potențialul corespunde materiei; materia este un potențial „ce" și se actualizează ca un lucru individual și separabil de un anumit fel luând o anumită formă; acea formă este actualizată în acea materie. În orice caz, materia pură (*materia prima*) ar fi complet inefabilă; nu ar avea, prin definiție, nici o caracteristică, nici un fel de a fi [„*whatness*"]. Numai prin adăugarea formei *in actu* devine materia un „ce" determinat; materia ca pură determinabilitate este ceva imposibil, cu toate că înțelegem ce vrem să spunem când vorbim despre ea. Noțiunea de potențialitate pură, ca materie pură, este imposibilă în planul a ceva existent — ar fi într-adevăr o contradicție —, dar este inteligibilă din punct de vedere conceptual. Într-adevăr, potențialitatea pură nu poate, în nici un caz, exista. Sufletul este forma ființelor umane; iar sufletele sunt individualizate prin materia corpurilor al căror suflet sunt. Dar formele pure pot exista, la fel ca și substanțele materiale, atunci când anumite esențe nonmateriale primesc *esse*. Ceea ce are în vedere Toma d'Aquino aici pare să fie o ierarhie pe trei niveluri a ființării.

(1) Substanțe corporale. Acestea sunt formate din materie și formă; sunt pieritoare și finite.
(2) Substanțe necorporale limitate. Acestea sunt formă pură — entități spirituale care, deși sunt nepieritoare, sunt finite.
Entitățile pe care le vizează aici Toma d'Aquino sunt sufletele separate și îngerii.
(3) Substanțe necorporale nelimitate. Acesta este actul pur; toate aspectele esenței pozitive primesc existență (*esse*). Acesta este, de fapt, Dumnezeu, singurul care există în mod necesar, de vreme ce numai în El modul de a fi trebuie conceput ca incluzând existența; în El, nu se poate face nici o distincție între esența pe care El o are și existența Sa, pentru că El își actualizează în mod necesar și complet esența —

toate aspectele pozitive existente ale esenței divine; nu există nimic pozitiv divin care să nu fie El.

Obiectul cunoașterii umane, în cazul cunoașterii intelectuale, este descoperirea esenței actualizate în fiecare individ. Înțelegem substanțele în măsura în care ajungem să cunoaștem esența care este în act — care este *esse* — în substanțe. Toma d'Aquino susține că pentru fiecare adevăr cunoscut trebuie întotdeauna să fie ceva ce există (*esse*) corespunzător acelui adevăr. Substanțele individuale sunt înțelese de noi nu drept indivizi *qua*[9] indivizi (lucruri individuale ca atare: caracteristici care constituie particularitatea lor), ci prin cunoașterea acelui lucru care le este comun sau general și care definește natura categoriei pe care o împărtășesc toți indivizii unei anumite categorii. Astfel, cunoaștem un câine în măsura în care cunoaștem definiția reală a „câinelui", înțelegându-l, așadar, în calitatea sa esențială de câine [„*dogness*"]; nu cunoaștem câinele cu toate particularitățile sale, pentru că termenii pe care îi folosim în orice ocazie posedă un anumit grad de generalitate.

O esență este ceea ce trebuie să posede un lucru pentru a fi *ceea ce* este: acel ceva care lucrului nu-i poate lipsi fără să înceteze de a mai fi ceea ce este. Astfel, a înțelege *ce* este un lucru — esența sa — este independent din punct de vedere logic de faptul *că* un lucru este, de existența sa. Pot înțelege *ce* este un câine sau o pasăre Phoenix independent de faptul *dacă* acestea există sau nu. Esența lui *X* este dată de un set de condiții — *a, b, c* — necesare și suficiente pentru ca el să fie felul de lucru care este. În acest fel putem formula o definiție reală: *X* este de un anumit fel dacă și numai dacă *a, b* și *c* sunt adevărate în privința sa. Când se spune în mod corect că îl cunoaștem pe *X*, aspectul lui *X* pe care îl știm este acel set de caracteristici pe care *X* le are în comun cu toți ceilalți *X* de același fel și numai cu ei. Nu am înțelege un ceas ca fiind *ceas* dacă ne-am referi la culoarea sa sau la zgârietura de pe geamul său, ci numai în măsura în care am înțelege acel ceva în virtutea căruia un ceas este ceas: ceea ce îl face în mod distinct ceas și nu un alt fel de lucru. Înțelegem natura ceasului prin înțelegerea acelor trăsături comune tuturor ceasurilor și numai lor, și care le definesc drept ceasuri. Atunci, acel ceva care face dintr-un ceas sau dintr-un câine un ceas sau un câine anume nu poate fi esența sau forma sa, de vreme ce aceasta este comună tuturor cazurilor particulare ale aceleiași categorii, ci trebuie, argumentează Toma d'Aquino, să fie ființa sa, alcătuită dintr-o bucată de materie cantitativ sau numeric diferită.

În privința substanțelor necorporale sau spirituale, o astfel de metodă de individualizare este, în mod clar, inaplicabilă; Toma d'Aquino sugerează că fiecare substanță necorporală trebuie individualizată prin esență; adică esența fiecărui suflet sau înger trebuie să fie diferită, astfel încât fiecare înger este diferit în

esență de altul așa cum un câine este diferit de o pisică; fiecare înger este de un fel diferit și unic.

Toma d'Aquino adoptă o poziție de mijloc în ceea ce privește problema realității universaliilor. Universaliile sunt concepte generale sau categorii pe care le folosim pentru a vorbi despre lume și cu ajutorul cărora clasificăm lucrurile particulare în feluri sau categorii. Toma d'Aquino adoptă o formă de realism moderat. El respinge realismul total al lui Platon, în care universaliile există ca entități reale într-o lume a Formelor inteligibile, independent de lumea lucrurilor sensibile. Respinge, de asemenea, convenționalismul, în cadrul căruia universaliile sunt pur și simplu constructe mentale subiective și arbitrare, și despre care se poate spune, în cel mai bun caz, că sunt făcute pentru comoditatea noastră. Toma d'Aquino face un compromis: universaliile sunt *obiective* prin aceea că sunt reale, extramentale și imuabile, dar ele există în cazurile particulare ale speciilor individuale de lucruri, și nu pot exista în afara acelor cazuri particulare. Universaliile sau tipurile ca atare există numai în virtutea faptului că există cazuri particulare ale acelor specii. Numai indivizii există, dar naturile acelor indivizi se aseamănă radical, iar ei sunt înțeleși din punctul de vedere al acestei naturi esențiale asemănătoare comune ca fiind membri ai claselor universale sau speciilor — de exemplu, omenirea, calitatea de a fi câine, dreptatea. Lucrurile materiale individuale de același fel sunt de același fel în virtutea faptului că împart o formă substanțială; dar acea formă substanțială, cu toate că nu poate exista separat de indivizii care o posedă, nu este ceva mai puțin obiectiv existent în lume, derivându-și obiectivitatea din natura comună care există în mod real și pe care o au indivizii aceleiași clase. Lumea se împarte pe sine în specii, ca să spunem așa; speciile sunt reale și așteaptă să fie descoperite, fiind deci independente de clasificările noastre mentale subiective. Formele abstracte sunt derivate din cazurile particulare individuale; regulile logice ale combinării unor asemenea forme sunt puse în lumină în definițiile reale; formele, prin definiții reale, ne pun la dispoziție concepte care au fixat înțelesuri obiective imuabile; formele și combinarea lor logică, cunoscută prin conceptele lor, reprezintă obiectele propriu-zise ale cunoașterii. Cunoașterea formelor, prin intermediul definițiilor reale, este derivată din experiența senzorială și din facultatea intelectuală a abstragerii conceptelor generale din natura esențială asemănătoare a cazurilor particulare a indivizilor de același fel. Astfel, cu toate că universaliile nu există ca entități separate, ele sunt obiective prin aceea că reflectă naturile extramentale, reale, definitorii și comune ale indivizilor.

Ockham

William din Ockham (c. 1285–1349) s-a născut în satul Ockham, situat nu departe de Guildford, lângă Londra. Detaliile vieții sale sunt obscure, și deseori rezultatul presupunerilor. Despre începuturile vieții sale nu se știe nimic sigur. Știm că a fost hirotonisit subdiacon în anul 1306. A devenit student al Universității Oxford în jurul anului 1309 și, curând după aceea, membru al Ordinului franciscan. A urmat studiile la Oxford până în 1315; din 1315 până în 1317 a ținut prelegeri despre Biblie și, din 1317 până în 1319, cursuri despre foarte influentele *Patru cărți de sentințe* ale lui Peter Lombard. Cele *Patru cărți de sentințe* au fost compilate în jurul anului 1150; acestea strâng laolaltă învățăturile primilor părinți ai bisericii — în special cele ale Sfântului Augustin — și sunt o piatră unghiulară a teologiei creștine.

Ockham și-a terminat studiile pentru titlul de *Magister theologiae*, dar nu a devenit niciodată profesor titular al catedrei de teologie. Aceasta s-a datorat, probabil, opoziției lui Lutterell, un tomist subtil, față de numirea lui Ockham; Lutterell a fost eliberat din funcția de cancelar al universității pe la 1322. El a plecat în 1323 la Avignon, reședința papei Ioan al XXII-lea; acolo, a început să denigreze numele lui Ockham, acuzându-l că susține în cartea sa, *Comentarii la sentințe*, concepții eretice și periculoase. Ockham a fost convocat la Avignon în 1324, pentru a i se examina concepțiile; examinarea a durat trei ani. Ockham a refuzat să-și retracteze opiniile.

Michael din Cesena, generalul Ordinului franciscan, și-a atras, de asemenea, condamnarea papei pentru îmbrățișarea de către ordinul său a sărăciei absolute apostolice. Ockham și-a unit forțele cu cele ale lui Michael, superiorul său, și, împreună cu un alt franciscan, Bonogratia, au fugit din Avignon în 1328, punându-se sub protecția împăratului german Ludovic de Bavaria. Ludovic a instalat la Roma un antipapă care, în schimb, l-a încoronat drept conducător al Imperiului roman. Ockham, Michael și Bonogratia s-au întâlnit cu noul împărat la München, fiind excomunicați de Biserica catolică și de propriul ordin. În 1342 Michael a murit; în anul 1347 a murit și Ludovic. Aceste morți l-au lăsat pe Ockham într-o poziție extrem de vulnerabilă; el a încercat o reconciliere cu Biserica și cu ordinul său. Înainte însă ca să fie luată o decizie asupra vreunei reconcilieri, Ockham a murit în anul 1349, probabil de ciuma care bântuia peste tot. A fost îngropat în vechea biserică franciscană din München; dar, în anul 1802, rămășițele sale au fost mutate într-un loc încă necunoscut.

Ockham poate fi apreciat drept un Ianus filosofic, de vreme ce, asemenea acestui zeu, filosofia sa privește în două direcții opuse: în urmă, către Evul Mediu, și înainte, către unele dintre ideile Iluminismului — către empirismul lui John Locke (1632–1704) și David Hume (1711–1776) și către aspecte ale materialismului — însă aceste trăsături inovatoare nu trebuie supraestimate; Ockham s-ar

fi apreciat pe sine nu ca un filosof revoluționar, ci drept un simplu autor ce reinterpretează o tradiție deja stabilită. Problema centrală era tot reconcilierea lui Aristotel cu creștinismul. În gândirea lui Ockham există o distincție netă între rațiune și credință. Adevărurile teologice sunt bazate pe revelație și sunt o chestiune de credință; ele nu sunt nici posibil de dovedit, nici refutabile de vreun proces al cunoașterii naturale aparținând filosofiei seculare. Teologia se retrage într-un domeniu al adevărurilor asupra cărora rațiunea naturală nu are nimic de spus.

Caracteristica principală a tradiției al cărei moștenitor spiritual era Ockham este realismul în diferitele sale forme: faptul că intelectul uman poate descoperi, în lucrurile particulare percepute de experiența senzorială, un sistem real și obiectiv de esențe comune și universale care devin întrucâtva individualizate și care sau pot avea o existență independentă de, sau pot exista ca o parte reală a indivizilor particulari. Aceste esențe au o realitate extralingvistică situată dincolo de sau deasupra — fiind *cu adevărat distincte* — caracteristicilor particulare ale indivizilor care sunt clasificați, în virtutea esenței lor, ca fiind de aceeași categorie. Dat fiind acest fapt, pornind de la conexiunile lingvistice ale înțelesurilor termenilor care se referă la aceste esențe reale putem cunoaște adevăruri necesare cu privire la o realitate extralingvistică. Adevărurile necesare pot fi cunoscute: atât acelea despre lumea percepută, cât și cele despre Dumnezeu. Universaliile pe care le abstragem cu ajutorul intelectului — omenirea sau calul — din indivizii particulari nu sunt simple constructe mentale sau lingvistice, subiective și arbitrare, sau pur și simplu derivate din caracteristicile particulare obiective ale lucrurilor individuale, ci posedă o referință reală și ontologic distinctă în lume sau dincolo de aceasta, independent de indivizi sau de trăsăturile lor particulare, prin care asemenea indivizi sunt grupați în clase generale desemnate de termeni universali. Pe scurt, distincția lingvistică pe care o facem între termenii universali și cei particulari are un duplicat ontologic real.

Problema universaliilor — și anume ce reprezintă, dacă reprezintă ceva, termenii universali —, pentru care realismul este unul dintre răspunsuri, se focalizează asupra chestiunii relației dintre universalitatea conceptelor și faptul că, aparent, nu întâlnim ca obiecte independente decât lucruri particulare. Realiștii ar argumenta că, fără un sistem adecvat de entități reale la care să se raporteze termenii universali, sistemul nostru de termeni universali va fi în întregime arbitrar, convențional și subiectiv. Acest lucru ar transforma orice știință — care se exprimă în mod inevitabil în termeni generali sau universali (precum „corp", „animal", „greu") — într-un construct mental arbitrar între alte posibile constructe lipsite de validitate obiectivă derivată din reflectarea sa într-o realitate extramentală; acest fapt lasă deschisă calea posibilității — anarhice din punct de vedere rațional — a existenței unei varietăți de sisteme conceptuale de explicație științifică diferite și imposibil de comparat, între care nu putem alege în mod rațional pe baza unor temeiuri comune sau a unor standarde independente.

Realismul medieval moderat nu merge până la capăt în susținerea platonismului, care opinează că esențele universale sau „ce"-ul [„*whatness*"] — cum ar fi omenirea, calitatea de a fi cal, dreptatea — pot exista ca Forme cu totul independente de indivizii particulari care sunt grupați împreună în virtutea acelor esențe universale. Realismul moderat îl urmează pe Aristotel în aceea că susține că, într-un fel, există o distincție reală în lume între esența comună universală și caracteristicile individualizatoare ale lucrurilor particulare care participă la acea esență. Realismul moderat afirmă că, deși esențele comune universale ale indivizilor și indivizii înșiși nu pot exista separat, distincția între esențele universale și indivizii particulari care poate fi făcută de gândire reflectă, cu toate acestea, o distincție reală în lucrurile existente în lume. Aceeași natură comună sau esență este cu adevărat distinctă de lucruri în ceea ce privește acele trăsături care dau lucrurilor individualitate; pe de altă parte, esența sau natura comună există în toate exemplarele de același fel, ea fiind aceea care face ca lucrurile să fie ceea ce sunt.

Aspectul anticipator al filosofiei lui Ockham constă în respingerea realismului și a explicației sale alternative: anume, respingerea realității unei lumi a esențelor sau formelor inteligibile distincte din punct de vedere ontologic sau real de caracteristicile care individualizează lucrurile, și propagarea, ca o consecință directă, a nominalismului și empirismului. Nominalismul și empirismul său sunt strâns legate.

Ockham aduce obiecții ideii unei naturi literalmente comune împărtășite de toți indivizii de același fel și numai de ei; dacă această natură comună este unică și indivizibilă, atunci nu poate fi împărtășită de mai mulți indivizi, iar dacă natura comună este multiplă, atunci fiecare caz particular al acestei multiplicități trebuie să fie unic el însuși și individual, neputând fi deci împărțit în comun între diverși indivizi.

Ockham nu neagă faptul că lumea se împarte într-un sistem de clase naturale independent de intelectul nostru — în acest sens este încă un realist. Ceea ce neagă nominalismul său este condiția pusă corectitudinii de a vorbi despre o ordine naturală a claselor de lucruri individuale conform căreia trebuie postulate niște esențe sau naturi comune distincte din punct de vedere ontologic sau real de caracteristicile individualizante și împărtășite de toți indivizii de același fel și numai de ei. Mai mult, el socoate că o asemenea viziune este o accidentală interpretare greșită a lui Aristotel. El neagă, în cadrul nominalismului său, faptul că universaliile subzistă ca idei în mintea lui Dumnezeu înainte de actualizarea lor (înainte de a primi *esse*); Dumnezeu nu poate fi astfel condiționat[10]; El nu este obligat să creeze, dacă totuși creează, un anumit sistem de clase în lume. Nu există, prin urmare, nici un sistem de esențe ale cărui relații necesare să poată fi cunoscute *a priori*.

Pentru Ockham, universalitatea este o proprietate în primul rând a ideilor, iar în al doilea rând a limbajului care exprimă ideile, și nu a unor entități sau naturi distincte de caracteristicile individuale ale lucrurilor din lume. Universalitatea este proprietatea gândirii, o cogniție abstractă generalizatoare care este interpretată în așa fel, încât să poată fi afirmată în legătură cu mai mulți indivizi. Astfel, termenul „oraș" este folosit pentru Londra, Paris, New York. Viziunea lui Ockham este echivalentă, în linii mari, cu faptul de a spune că universaliile sunt concepte, împreună cu obligația de a afirma că existența conceptelor este asemănătoare stărilor de spirit. Nominalismul susține că singurul lucru riguros comun al indivizilor având același nume universal este că ei toți se grupează sub acel nume.

Problema care se pune este de ce folosim același nume universal pentru mai mulți indivizi. Empirismul lui Ockham îi complementează nominalismul prin aceea că susține că nu există literalmente esențe reale comune comprehensibile de către intelect, ci numai indivizi percepuți prin simțuri, între care percepem *similitudini* în ceea ce privește caracteristicile lor individualizante; din aceste similarități, care, chiar dacă sunt obiective, sunt totuși contingente, derivăm înțelesurile termenilor universali și sfera lor de aplicație în legătură cu o clasă determinată de indivizi. Astfel, conotația sau semnificația unui termen universal precum „omenire" este reprezentată de acele caracteristici pe care le percepem drept similare în cadrul mai multor indivizi și prin care îi clasificăm drept oameni. Acest inventar de caracteristici definește „omenirea" și ne pune la dispoziție criteriile pentru a decide dacă un individ trebuie inclus sub această denominație; denotația sau referința termenului „omenire" este dată atunci pur și simplu de totalitatea ființelor omenești. Înțelesul unui termen universal precum „omenire" nu este explicat prin faptul că denotă o esență comună distinctă de caracteristicile oamenilor concreți; înțelesul său este explicat prin prezența unor caracteristici similare în cadrul unui număr de indivizi umani, în virtutea cărora îi numim pe toți „oameni". Faptul de a vorbi de ceva „similar" în privința mai multor indivizi poate părea că amintește din nou de o natură comună; dar Ockham ar spune că noi percepem similitudinea nu prin perceperea unei naturi comune literalmente identice distincte de caracteristicile individuale, ci în virtutea unei asemănări între caracteristicile care sunt o parte a naturilor individuale sau trăsături ale indivizilor înșiși.

Astfel, Ockham neagă faptul că determinarea lucrului în virtutea căruia sunt individualizate universaliile este o problemă metafizică, de vreme ce nu există asemenea universalii care să fie individualizate. Toma d'Aquino a sugerat că universaliile sunt individualizate în virtutea faptului că sunt ilustrate prin intermediul unor parcele sau bucăți diferite de materie; Duns Scotus (c. 1266–1308) a respins această teză și a susținut că, pe lângă esențele universale — pe care un lucru nu le poate pierde fără să înceteze de a mai fi felul de lucru care este —, există și o esență individualizantă, *haecceitas* sau „acest"-ul unei specii, care ne dă *acest*

cal. În orice caz, Ockham se confruntă cu problema logică de a demonstra cum se pot reduce conceptele universale la termeni care semnifică ceea ce el privește drept singurele entități existente, indivizii; de asemenea, se confruntă cu problema epistemologică de a arăta cum formăm concepte universale pornind numai de la experiența indivizilor.

Trebuie subliniat că pentru Ockham purtătorii primari de semnificație sunt expresiile mentale — stări mentale — cu care expresiile vorbite sau scrise sunt asociate prin convenție. Semnele mentale înseamnă ceea ce reprezintă în mod direct; expresiile lingvistice sunt semne numai din punct de vedere convențional; astfel, semnul mental pentru ploaie este același pentru vorbitorii oricărei limbi, în timp ce expresia sa lingvistică poate fi diferită.

Termenii sunt elemente ale propozițiilor și preiau diverse funcții depinzând de propoziția în care se situează; în particular, aceștia dobândesc o funcție determinată de reprezentare (*suppositio*). Vorbim aici de termeni naturali sau concepte, și nu de termenii convenționali ai unei limbi anume; termenii „homme" și „bărbat" sunt termeni convenționali folosiți pentru același semn natural sau concept. Ockham face o distincție între „termeni de intenție primă" și „termeni de intenție secundă". De exemplu, un termen particular ca „Socrate" este un semn natural pentru *lucrul* Socrate și aparține „intenției prime" Un termen universal precum „specie" este de „intenție secundă" și nu reprezintă nemijlocit lucruri care nu sunt ele însele semne, ci alte semne care, la rândul lor, reprezintă nemijlocit lucruri. Astfel, „Socrate" este un semn pentru individul Socrate; „specie" nu reprezintă nemijlocit lucruri individuale, ci termeni de „primă intenție", precum „om", „cal" și „câine"; termenul „specie" apare ca o categorie a termenilor „om", „cal" și „câine", fiecare dintre aceștia reprezentându-i pe toți membrii unei clase diferite de indivizi, și afirmă în legătură cu acești *termeni* că sunt cu toții termeni-specie reprezentând numele mai multor lucruri. Ockham susține că credința realistă în termeni universali care reprezintă, cu toate că oblic sau indirect, entități distincte de entitățile individuale, este o consecință a confuziei între cele două niveluri de intenționalitate: termenii care reprezintă lucruri și termenii care reprezintă termeni; adică, discuția despre lucruri într-un limbaj obiectual și discuția despre limbajul obiectual într-un metalimbaj. Dacă facem confuzia între cele două niveluri suntem tentați să presupunem, în mod greșit, că discuția metalingvistică este o discuție despre lucruri.

Nominalismul este în acord cu cea mai faimoasă dintre caracteristicile gândirii lui Ockham, și anume „briciul lui Ockam"; acesta este un principiu metodologic destinat a limita numărul tipurilor de entități postulate ca distincte în lume la un minimum — este un principiu de economie. Obiecțiile lui Ockham la adresa realismului și a postulării unor esențe ontologice reale și distincte sunt justificate în parte prin aceea că ele nu sunt necesare pentru a explica modul în care ajungem să clasificăm lucrurile într-o manieră universală. Ceea ce înseamnă acest lucru

din punct de vedere logic este că referirea aparentă la entități abstracte reale prin intermediul termenilor universali poate fi, în principiu, înlocuită întotdeauna printr-o analiză a termenilor universali, astfel încât aceștia să se refere numai la indivizi. Astfel, „om" semnifică numai disjuncția totală: Socrate, sau Platon, sau Toma d'Aquino și așa mai departe. Termenii relaționali precum „mai înalt" nu denotă entități distincte de indivizii cărora li se aplică; atunci când ne referim la *A* ca fiind mai înalt decât *B*, ne referim numai la două entități, iar adevărul „*A* este mai înalt decât *B*" se reduce la un adevăr despre *A* (*A* are înălțimea de șase picioare) și la un adevăr despre *B* (*B* are înălțimea de cinci picioare). Singurele feluri de lucruri existente sunt indivizii: substanțele individuale și calitățile lor individuale.

S-a adus obiecția conform căreia criticii lui Ockham la adresa distincției reale între esențe și indivizi îi scapă miezul chestiunii, pentru că el combate o poziție pe care cei mai importanți gânditori medievali, precum Toma d'Aquino și Duns Scotus, nu au căutat niciodată să o apere. Acuzația este că Ockham a crezut că, dacă distincția dintre esența comună a indivizilor și ceea ce constituie individualitatea lor ar fi o distincție *reală*, atunci aceasta trebuie să fie o distincție între *lucruri* de același fel, așa cum există doi indivizi oarecare, și că Ockham a fost condus la această presupunere datorită faptului că a gândit atribuirea esențelor pe baza unui model substantival mai degrabă decât pe baza unuia verbal. Dacă gândim atribuirea esențelor sau formelor pe baza unui model mai mult verbal decât substantival — ca în „umanizare", „hipizare" — vom vedea că există o distincție extralingvistică formală și obiectivă care se face prin gândire și care nu este, cu toate acestea, o distincție între entități individuale separabile. Nu este clar dacă această reliefare a distincției dintre atribuirea esențelor lucrurilor pe baza unui model gramatical verbal, ca opusă numirii acelorași lucruri, este suficientă pentru a susține că există o distincție corespunzătoare extralingvistică și metafizică între naturile comune și caracteristicile particulare ale indivizilor.

Dacă ne îndreptăm atenția către epistemologia lui Ockham, vom vedea că el face o distincție între actele de înțelegere intelectuale și judecată; înțelegerea sau cogniția este faptul de a conștientiza temeiul pe care se poate clădi o judecată, care este o acceptare intelectuală a adevărului sau falsității unei propoziții. El opune în continuare o cunoaștere *intuitivă*, pe baza căreia se pot emite judecăți ale faptelor contingente care sunt *evidente*, unei cunoașteri *abstracte*, pe baza căreia *nu* putem construi judecăți *evidente* cu privire la fapte contingente — asemenea judecăți contingente referindu-se la faptul dacă un obiect există sau dacă are anumite proprietăți contingente. Obiectele acestor cogniții sunt aceleași; ceea ce diferă este modul în care sunt înțelese; în cadrul cunoașterii intuitive înțelegerea obiectului este determinată nemijlocit de obiectul înțeles; în cunoașterea abstractă înțelegerea obiectului nu este determinată nemijlocit de obiectul înțeles, ci presupune întotdeauna o cunoaștere intuitivă anterioară a obiectului. Din punctul de vedere al cunoașterii intuitive a lui *X* sau a lui *X* ca *f*, putem judeca *în mod*

evident că este adevărat că *X* sau că *X* este *f*. O dată ce suntem în posesia unei cunoașteri intuitive a lui *X* sau a lui *X* ca *f*, acest lucru poate fi reținut în memorie drept capacitate dobândită (*habitus*), astfel încât ne putem construi după aceea o cunoaștere abstractă a lui *X* sau a lui *X* ca *f*, lucru care este diferit de existența sau nonexistența lui *X* sau de faptul că *X* este sau nu este *f*; dar această cunoaștere abstractă a lui *X* sau a lui *X* ca *f* nu ne dă posibilitatea de a formula judecata pe care am putea-o construi dacă l-am considera pe *X* ca *evident*. Dacă te-aș vedea stând în camera mea, aș putea formula o judecată evidentă conform căreia este adevărat că stai în camera mea; dar dacă nu te-aș vedea, și totuși aș construi printr-o cunoaștere abstractă judecata că stai în camera mea, atunci judecata, cu toate că *ar putea fi* adevărată, poate fi de asemenea falsă, nefiind, în nici un caz, evidentă. Ockham este realist în ceea ce privește obiectele individuale și proprietățile individuale ale acestora în cadrul lumii exterioare: el nu se îndoiește că în actele mentale ale cunoașterii intuitive ceea ce înțelegem în mod direct este constituit de obiecte și proprietățile acestora așa cum ele există în lumea exterioară, în afara minții. În cadrul cunoașterii intuitive nu există distincție între felul în care ne apar lucrurile și felul în care sunt cu adevărat; felul în care par este felul în care sunt. Ockham susține că putem avea de asemenea o cunoaștere intuitivă a stărilor mentale înțelese în mod introspectiv.

În mod natural, dacă avem o cunoaștere intuitivă a lui *X*, atunci *X* există, de vreme ce *X* este o parte a cauzei cunoașterii lui *X*; astfel, judecata că *X* există este evidentă. În orice caz, de vreme ce este logic posibilă, Dumnezeu ar putea produce în mod supranatural în noi aceeași stare mentală precum cunoașterea intuitivă — adică, din punct de vedere fenomenologic, aceeași intuiție, care se manifestă *ca și când* am avea o cunoaștere intuitivă reală — fără ca obiectul să existe, ceea ce ar fi suficient, în mod normal, pentru temeinicia judecății evidente că obiectul există. Dar, de fapt, Dumnezeu nu acționează în mod normal așa, cu toate că acest lucru l-a făcut în cazul profeților.

Empirismul lui Ockham se manifestă în explicațiile pe care le dă lumii naturale. Strict vorbind, știința se ocupă cu adevăruri necesare universale care privesc ceea ce trebuie să fie și nu poate fi altfel, exprimate în proporții care sunt dovedite pe baza propozițiilor evidente prin raționament silogistic deductiv. Dar este nevoie de experiență chiar și pentru a înțelege sensul termenilor din propoziții — cel puțin al acelora care reprezintă lucruri —, chiar și atunci când, o dată înțeleși, propozițiile sunt de la sine evidente; întrucât pentru a înțelege sensul termenilor avem nevoie de o primă experiență a ceea ce reprezintă termenii. Pentru Ockham, ca și pentru Locke, nu există idei înnăscute care pot da seama de această situație; toate ideile noastre, prin asociere cu care cuvintele își capătă înțelesul, sunt derivate din experiență.

Știința în sens restrâns include numai propoziții demonstrabile necesare; iar de vreme ce existența și natura lumii sunt contingente în toate modurile (lucru ce poate fi adevărat sau fals), s-ar părea că nu este posibilă, în sens strict, o știință a lumii. În matematică, geometrie, metafizică și teologie există adevăruri independente de existența sau inexistența vreunei lumi, acestea fiind subiecte potrivite pentru cunoașterea științifică. În orice caz, Ockham extinde domeniul științei (*scientia*) pentru a include premisele ipotetice sau condiționale ale demonstrațiilor și dovezilor, ca și judecățile contingente sau condiționale ale demonstrațiilor și dovezilor, ca și judecățile contingente evidente făcute pe baza cunoașterii intuitive.

Ockham susține că Dumnezeu trebuie să fie absolut nenecesar[11], fiind complet liber și atotputernic. Acest lucru îl conduce la afirmația că lumea este radical contingentă în natura și existența sa; necesitatea se aplică numai în cadrul gândirii și limbajului, și nu evenimentelor sau lucrurilor din lume. Tot ceea ce nu se contrazice pe sine este posibil; ceea ce este actual, dar nu este necesar nu poate fi determinat numai prin logică sau printr-o rațiune *a priori*; rațiunea și logica pot determina numai ce este necesar, posibil și imposibil, și nu ceea ce este actual și contingent în cadrul posibilului. Logic vorbind, în lume orice poate veni din orice, și singura modalitate de a determina ce lucruri există și cum sunt acestea legate este experiența. Ockham nu neagă faptul că există conexiuni cauzale obiective reale în natură; ordinea pe care ne pare că o vedem nu este pur și simplu derivată din folosirea convențională a expresiilor; el nu neagă că există o ordine naturală în lume care formează temeiul descoperirii conexiunilor universale ce reprezintă scopul științei; ceea ce neagă este faptul că aceste conexiuni universale ar avea vreo necesitate metafizică, necesitate care ar putea fi descoperită numai prin raționament deductiv. Toate aceste conexiuni dintre lucruri și evenimente, care nu sunt pur și simplu analitic adevărate prin intermediul definițiilor care ne dau criterii de identificare, sunt radical contingente și pot fi susținute numai prin acte de cunoaștere intuitivă. Astfel, pentru a avea o cunoaștere a conexiunilor care depășesc ceea ce este deja asumat în definiții, așa cum este cazul conexiunilor cauzale, trebuie să ne sprijinim pe experiență. Dacă toate conexiunile dintre lucruri și evenimente ar fi analitice și derivate pur și simplu din definiții, atunci prelucrarea lor ar fi o chestiune pur lingvistică. În mod clar, presupunem că majoritatea conexiunilor nu pot fi definitorii în asemenea mod, caz în care conexiunile pot fi susținute numai prin intermediul experienței.

Ockham nu abordează problema care avea să-l preocupe pe Hume mult mai târziu — în secolul al XVIII-lea — cu privire la felul în care putem justifica rațional credința, dacă există sau nu un sistem de legi naturale obiective — problema „uniformității naturii" —, sau cum dovezile dobândite în urma unui număr finit de cazuri individuale singulare pot justifica afirmarea legilor universale de forma „Toți *A* sunt *B*", sau conexiunile cauzale de forma „Dacă se întâmplă *A*, atunci trebuie să se întâmple *B*" Ockham crede că Dumnezeu a

rânduit astfel lucrurile încât putem descoperi legi naturale obiective; dar aceste legi sunt — de fapt — numai contingent adevărate, iar Dumnezeu ar fi putut rândui legile cu totul diferit; El nu a fost limitat de nici o necesitate pentru a rândui lucrurile, așa cum în fapt a făcut-o. Urmează că dacă dispunerea lucrurilor nu este o chestiune de necesitate, descoperirea regularităților rânduirii lor nu este cognoscibilă numai prin raționament deductiv aprioric, care nu ne poate furniza cunoaștere decât în legătură cu necesarul (ceea ce trebuie să fie), cu imposibilitățile (ceea ce nu poate să fie) și cu posibilitățile (ceea ce poate sau nu să fie); mai degrabă, avem nevoie de experiență pentru a descoperi rânduielile contingente existente (ceea ce este, dar nu este necesar să fie). Dumnezeu susține ordinea naturală, astfel încât putem să ne bazăm (cu excepția miracolelor) pe faptul că *B* îi urmează întotdeauna lui *A*; *A* este un semn că va urma *B* și putem fi încrezători, mulțumită lui Dumnezeu, că *B* va urma. Aceasta nu înseamnă a spune că Dumnezeu, și nu *A*, este adevărata cauză a lui *B*, ci că Dumnezeu pur și simplu alege să susțină o ordine naturală prin care, cu toate că în mod contingent, *A* este cauza lui *B*.

CAPITOLUL IV

RAȚIONALISMUL: DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ

Filosofii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea sunt deseori împărțiți în raționaliști și empiriști. În timp ce o astfel de distincție șterge cu siguranță similitudinile dintre filosofii ambelor „școli", această clasificare retrospectivă are o oarecare valoare prin aceea că pune în evidență direcțiile de gândire ale filosofilor grupați sub aceste denumiri. Contrastul dintre ei constă, în principal, în ceea ce este admis ca fiind cognoscibil doar prin intermediul purei rațiuni. Elementele care susțin în mod substanțial filosofia raționalistă pot fi puse în evidență după cum urmează:

Raționalismul afirmă că mintea omenească are capacitatea, logic vorbind, de a stabili adevăruri despre natura realității (inclusiv a noastră înșine) numai prin rațiune, independent de experiență; într-adevăr, dacă este posibilă cunoașterea în sens propriu-zis științific a structurii fundamentale a lumii, atunci aceasta trebuie derivată din rațiune, pentru că numai ea are acces la adevărurile de care avem nevoie — adevăruri sigure, necesare, valide în mod universal și eterne; simțurile ne dau informații doar cu privire la ceea ce este nesigur, contingent, particular, dependent de punctul de vedere și trecător. Aceste adevăruri necesare despre lume pot fi cunoscute ca adevărate pur și simplu prin înțelegerea apropriată a conceptelor pe care le implică sau care sunt deduse din astfel de adevăruri; în mod ideal, ele alcătuiesc un singur sistem deductiv. Adevărurile cunoscute *a priori* prin înțelegerea pură nu privesc lumea așa cum ne apare aceasta prin intermediul percepțiilor, ci se referă la o lume inteligibilă existentă în mod real, lume care constituie fundamentul aparenței lucrurilor particulare schimbătoare pe care le percepem; această realitate fundamentală face inteligibile aparențele și, în ultimă instanță, le explică. Intelectul are acces la concepte și la termenii care le exprimă, al căror înțeles nu depinde de referirea la o anume caracteristică a experienței noastre. Astfel, există, conform raționaliștilor, o realitate a cărei natură este înțeleasă numai de intelect (rațiune sau înțelegere) și care subzistă în spatele simplei aparențe a lucrurilor; această realitate ultimă ne furnizează concepțiile care duc la bun sfârșit explicația modului de a fi al lumii.

Raționaliștii nu ignoră simțurile, dar ei cred cu toții că procesul de cunoaștere bazat pe experiență este inferior aceluia derivat din rațiune. Argumentul

raționaliștilor este acela că lumea posedă o structură fundamentală reală de conexiuni naturale necesare, structură care poate fi înțeleasă în mod logic numai prin rațiune și deducție; acest lucru nu duce în mod inevitabil la pledoaria pentru o metodologie *apriorică* a științei — ca și când toate adevărurile științifice ar putea fi de fapt descoperite doar prin sedentaritate și gândire — pentru că, deși în principiu sau în mod ideal lumea poate fi înțeleasă *a priori* numai de intelect, practic noi, ca oameni, avem o capacitate limitată de a determina natura lumii independent de experiență; adevărurile științifice sunt adeseori descoperite prin experiență. În plus, adevărurile necesare *a priori* ale metafizicii nu privesc lumea aparențelor, care reprezintă obiectul științei, ci o realitate situată dincolo de aparențe.

Convingerea raționaliștilor este că totul poate fi, în principiu, explicabil în mod rațional; omul nu se poate mulțumi cu caracteristici ale lumii pentru care nu poate fi găsită o cauză în ceea ce privește întrebarea de ce acestea sunt în mod necesar așa cum sunt și nu altminteri. Tendința empirismului este aceea de a admite că există adevăruri apriorice necesare care pot fi cunoscute cu certitudine independent de experiență, dar, în același timp, de a nega că asemenea adevăruri pot determina în vreun fel ceea ce există în mod real sau adevărata natură a lumii, pentru că în toate aceste cazuri avem de-a face cu caracteristicile contingente ale lumii pe care o percepem, și nu cu ceea ce este necesar într-o presupusă lume de dincolo de posibilitățile experienței.

Descartes

Importanța lui Descartes pentru filosofia occidentală poate fi cu greu supraestimată; el a modelat tipurile de întrebări și răspunsuri care urmau să domine filosofia occidentală pentru mulți ani; și, cu câteva excepții notabile, modul său de abordare a problemelor filosofice a fost serios pus în discuție doar în secolul XX.

René Descartes (1596–1650) s-a născut în Franța, într-un mic sat de lângă Tours, care se numește acum La Haye–Descartes. Copil fiind, avea o constituție fizică debilă. A fost educat într-un colegiu iezuit din La Flèche, în Anjou. Aici a făcut cunoștință cu doctrinele scolastice pe care filosofia sa urma să le respingă; tot aici și-a descoperit pasiunea și marea aptitudine pentru matematici; și, probabil, datorită educației primite, a rămas catolic toată viața. Lui Descartes îi plăcea să călătorească și să cunoască lumea și, în vederea acestui scop, s-a alăturat, fără să fie plătit, armatei prințului olandez Maurice de Orania și, mai târziu, armatei ducelui de Bavaria.

În timp ce era în Olanda l-a întâlnit pe Isaac Beeckman, care l-a încurajat în abordarea problemelor din matematică, fizică și filosofie. În ziua de 10

noiembrie 1619 și-a petrecut noaptea stând lângă o sobă mare, în Ulm; acolo a avut o viziune, și mai târziu trei vise despre cum ar putea pune bazele unei științe unificate care ar include toată cunoașterea umană. Începând din 1625 a petrecut doi ani la Paris, unde a trăit ca un gentleman; a luat parte la jocuri de noroc și a fost implicat într-un duel în legătură cu o poveste amoroasă. În anul 1628 a început să scrie, în latină, *Reguli pentru îndrumarea intelectului*, care a rămas neterminată și nepublicată în timpul vieții sale. Aceasta expune proiectele cuprinzătoare care urmau să constituie preocuparea întregii filosofii a lui Descartes: acela de a întemeia știința pe certitudinea absolută, eliberată de îndoieli sceptice, și de a crea o metodă de cercetare care, dacă este urmată corect, ar conduce în mod inexorabil știința către adevăruri sigure.

Descartes a petrecut cea mai mare parte a perioadei cuprinse între 1628 și 1649 trăind în cadrul atmosferei relativ liberale din Olanda. Moartea fiicei sale nelegitime Francine în 1640, în vârstă de cinci ani, a fost cea mai mare durere a vieții sale. Era foarte discret cu privire la domiciliile sale și trăia în mai multe case; avea, de asemenea, o mare dorință de singurătate, cu toate că nu era întotdeauna lipsit de companie. În 1647, Descartes a luat cina cu filosofii Gassendi (1592–1655) și Hobbes (1588–1679), care, amândoi, au adoptat o atitudine critică în legătură cu *Meditațiile* sale.

Descartes a primit critici la adresa *Meditațiilor* din partea mai multor teologi, cea mai constructivă dintre acestea fiind cea făcută de Antoine Arnauld (1612–1694). Toate aceste critici sunt tipărite sub titlurile *Obiecții* și *Răspunsuri*, ultimele fiind ale lui Descartes. Suntem norocoși pentru că, în timp ce lucra la operele sale majore, s-a angajat într-o bogată corespondență cu mulți oameni în legătură cu ideile sale. Spre sfârșitul vieții sale, Descartes s-a împrietenit cu prințesa exilată Elisabeth, fiica prințului elector Frederick; el a răspuns în scrisori întrebărilor ei inteligente. A dobândit patronajul regal al reginei Christina a Suediei și a fost convins să meargă la Stockholm, în 1649. Acolo și-a continuat vechiul obicei de a se scula târziu, petrecându-și câteva ore dimineața citind și scriind în pat. În Suedia a dus o viață singuratică; în iarna anului 1650 s-a îmbolnăvit de pneumonie și a murit. Se spune că ultimele sale cuvinte au fost „Suflete al meu, trebuie să plecăm". Cu toate că a fost, inițial, îngropat în Suedia, rămășițele sale pământești au fost transferate în cele din urmă la Biserica Saint-Germain-des-Prés, iar craniul său se găsește la Muzeul Omului din Paris.

Scopul general al filosofiei lui Descartes se poate spune că este încercarea de a elibera explicațiile naturii lumii de confuzii și conflicte, de a le orienta pe un drum care să le conducă la o explicație unificată a lucrurilor care să fie adevărată și, pentru că aceasta urma să fie sigură, eliberată de scepticism. Descartes și-a adus o contribuție semnificativă la revoluționarea viziunii pe care omul o are cu privire la locul său în univers, ca și la aceea referitoare la drumul care trebuie urmat pentru a descoperi adevărul. Contribuția sa deosebită la

revoluționarea gândirii este egocentrismul abordării sale: fundamentarea adevărului și cunoașterii începe prin a lua ca punct de pornire ceea ce este evident pentru intelectul individului.

În dedicația la *Meditații*, Descartes pare să aibă alte scopuri: dovezi atât ale nemuririi sufletului, cât și ale existenței lui Dumnezeu. Ar fi greșit să se presupună că era nesincer în interesul său declarat în legătură cu aceste probleme. În orice caz, preocuparea care avea să se dovedească durabilă pentru cititorii moderni constă în scopul și metoda sa de a asigura o înțelegere științifică, în special matematică, a lumii, înțelegere sigură chiar confruntată fiind cu îndoieli sceptice exagerate. La modul general, acest lucru implica căutarea unei metode de a ne elibera de convingerile pe care nu le știm ca fiind adevărate și de a le spori pe acelea despre care știm că sunt adevărate. Descartes ne prezintă o asemenea căutare în *Meditații*, în forma unei odisei personale. Aceasta este un fel de dosar intelectual, astfel încât oricine să poată urma aceeași procedură cel puțin o dată în viață, și, prin intermediul ei, să-și curețe mintea de balastul acumulat și de credințele acceptate în mod necritic. Descartes expune în *Meditații* nu numai argumentele filosofiei sale, ci și un itinerariu convingător pe care îl putem urma și care ne va da capacitatea de a depăși rezistențele psihologice întâlnite într-o astfel de călătorie. Este vorba de drumul pe care trebuie să-l urmeze cel care caută temeiurile ultime ale cunoașterii; concret, acesta implică demonstrarea faptului că o fizică matematică a lumii poate fi dobândită de creaturi având facultățile și capacitățile noastre intelectuale.

Descartes definește o procedură extraordinară de a răspunde celui mai exagerat scepticism cu privire la cunoaștere și raționalitate chiar prin îmbrățișarea acelui scepticism; apoi, încearcă să arate că există ceva care rămâne și care nu poate fi pus la îndoială chiar după ce a fost aplicat scepticismul în forma sa cea mai strictă, și că ceea ce rămâne este suficient pentru a asigura temeiurile cunoașterii. Unealta folosită în vederea acestui scop este „metoda îndoielii"

Poziția finală la care Descartes vrea să ajungă este aceea că putem avea o cunoaștere *obiectivă* a lumii; o cunoaștere independentă de felul în care se întâmplă să fim constituiți din punct de vedere biologic; o cunoaștere dezinteresată care urmărește să ne elibereze de punctul nostru de vedere și care spune cum sunt cu adevărat lucrurile din lume. Descartes crede că o astfel de concepție obiectivă trebuie să fie independentă de facultățile noastre senzoriale contingente, de vreme ce nu avem nici o garanție că simțurile noastre ne înfățișează lumea în forma sa fundamentală; la urma urmei, dacă simțurile noastre s-ar schimba, lumea ne-ar apărea în mod diferit. Astfel încât, scopul este de a construi un mod de a descrie lumea bazat pe concepții care nu s-ar schimba dacă s-ar schimba simțurile noastre; o lume ale cărei legi le-am putea împărtăși în mod fratern cu orice ființe raționale. Pentru a fi obiectivă, știința noastră trebuie să fie independentă de simțuri și să fie derivată din rațiune sau din facultatea de înțelegere. Descartes

arată că atunci când intelectul este golit de toate convingerile care depind de simțuri, el nu este gol de idei sau concepte, și că ideile care rămân sunt suficiente pentru a alcătui baza științei. Acest lucru implică convingerea că posedăm idei înnăscute, independente de simțuri; avem asemenea idei în ceea ce privește matematica și geometria. Prin „idei", Descartes nu înțelege aici imagini, ci concepte. Descartes încearcă să arate că explicațiile fundamentale ale tuturor fenomenelor pot fi derivate dintr-o concepție matematică și geometrică a realității, independent de experiența senzorială. El urmărește să demonstreze că geometria matematică se poate aplica la explicarea lumii lucrurilor materiale pentru că, în ciuda aparenței unei mulțimi vaste de categorii de lucruri existente în lume, singurele proprietăți esențiale ale materiei sunt cele geometrice; adică, materia, eliberată de toate proprietățile, în afara acelora care intră sub jurisdicția geometriei, va fi în continuare materie, și va fi materie dacă și numai dacă are aceste proprietăți; aceste proprietăți sunt întinderea, forma și mișcarea, dintre care întinderea este aceea primară. Proprietățile esențiale sunt acele proprietăți care unui lucru nu îi pot lipsi fără ca el să înceteze de a mai fi felul de lucru care este.

În multe privințe, Descartes poate fi interpretat ca opunându-se științei aristotelice; Aristotel valorizează împărțirea lumii în ceea ce par a fi categoriile naturale ale lucrurilor. O explicație științifică aristotelică a unui fenomen asociat cu un lucru este obținută, în consecință, prin deducerea fenomenului dintr-o examinare intelectuală a naturii esențiale a acelui lucru dat prin intermediul unei definiții reale sau printr-o categorie mai generală din care lucrul face parte. Identificarea categoriilor naturale originare, din care urmează să fie deduse explicațiile, este foarte dificilă. În orice caz, Descartes nu respinge esențialismul, care este concepția potrivit căreia, în cele din urmă, ajungem la o anumită categorie a materiei dincolo de care nu putem merge, de vreme ce am ajuns la aceea care este autosuficientă din punct de vedere ontologic, și de la care derivăm explicații în privința tuturor celorlalte lucruri din lume. Dar, în locul aparenței existenței unei mari mulțimi de categorii naturale, Descartes, în cazul lumii materiale, le reduce pe acestea la o singură categorie fundamentală: materia ca întindere. Astfel, varietatea caracteristicilor care alcătuiesc aparențele va fi explicată în termenii unei realități fundamentale situate în spatele aparențelor. Explicația unei mari mulțimi de fenomene diferite este astfel simplificată și unificată în cadrul unei concepții mai generale care reflectă natura fundamentală a realității. Tendința filosofiei lui Descartes, ca și revoluția din care face parte filosofia sa, vizează redeschiderea abisului dintre felul în care ne apar lucrurile în cadrul percepției și felul în care sunt cu adevărat în ele însele; mai mult, felul în care sunt cu adevărat lucrurile, care trebuie să formeze baza explicației aparențelor, trebuie să fie înțeles prin contemplare *intelectuală* sau gândire, și nu prin experiență. Acest lucru marchează distincția între calități prime, care sunt adevăratele calități pe care le au lucrurile, independent de cei ce le percep, și calități secunde, care

există în obiecte ca dispunere de calități prime (de exemplu, particule în mișcare), dar care produc în cei care le percep idei total diferite, precum experiența căldurii și a culorii roșii.

În primul rând, Descartes trebuie să lupte cu scepticismul radical. Metoda îndoielii caută să elimine toate convingerile care nu sunt știute ca fiind adevărate și care pot întina și vicia adevărul; ea face acest lucru prin respingerea ca *false* a tuturor convingerilor în privința cărora îndoiala este *posibilă*; adică, respinge toate convingerile a căror falsitate este posibilă. În acest mod, Descartes înfruntă fățiș scepticismul. Face acest lucru nu pentru că el crede că toate convingerile de al căror adevăr este posibil să ne îndoim sunt false; mai degrabă, este o modalitate de a ne asigura dintr-o singură mișcare că nici o convingere falsă nu se poate strecura în demersul nostru, fiind acceptată din greșeală ca adevărată. Este important să observăm că Descartes nu spune că trebuie să adoptăm un asemenea scepticism în viața de zi cu zi; îndoiala lui Descartes este o metodă adoptată în vederea proiectului simplu sau a scopului deosebit de a asigura primele principii sau fundamente ale oricărei cunoașteri, fără să fie luate în considerare nici un fel de preocupări practice. Putem observa imediat că întâlnim, la urma urmei, cazuri în care lucruri crezute altădată a fi fost adevărate s-au dovedit a fi false. Chiar și în absența îndoielilor sceptice, concepția lui Descartes, conform căreia trebuie să o luăm de la capăt, are sens; am acumulat de-a lungul vieții, în mod necritic, o masă de convingeri prin intermediul cărora facem tot felul de inferențe; dar orice falsitate din cadrul acestor convingeri poate vicia oricare dintre inferențele făcute sau concluziile pe care le tragem ca urmare a acestor convingeri. Dacă ajungem la concluzii adevărate, chiar și în inferențele valide, acest lucru se produce doar datorită norocului.

Ceea ce rămâne în urma acestui proces de îndoială sceptică nu este o axiomă atotcuprinzătoare, din care poate fi dedus tot ceea ce am dori să afirmăm drept cognoscibil, ci un lucru care, atunci când este examinat în ceea ce privește rezistența în fața îndoielii, ne va da un *criteriu* de a distinge adevărul de fals. Criteriul este claritatea și distincția. Descartes nu dorește ca acest criteriu să fie doar o noțiune aparținând evidenței subiective, dar nu este capabil să-l formuleze în termenii adevărurilor primare sau logice, a căror negare implică o contradicție, așa cum face Leibniz; mai degrabă, Descartes îl explică ca o intuiție intelectuală pe care o posedăm și care ne conferă capacitatea de a vedea pur și simplu că anumite propoziții sau convingeri, o dată înțelese deplin, trebuie să fie adevărate. După acest lucru putem începe să reinstaurăm multe dintre acele convingeri pe care le-am presupus mai înainte ca false. În această căutare trebuie să nu luăm în considerare preocupările sau condiționările practice și să aplicăm criteriul cu sinceritate.

Descartes se angajează pe calea metodei îndoielii prin dispunerea seriei de convingeri în trei clase: în primul rând, abandonăm convingerile întemeiate pe simțuri prin acceptarea faptului că simțurile ne pot înșela; în al doilea rând,

abandonăm convingerea că putem avea o cunoaștere a unor „naturi simple reale"; în al treilea rând, abandonăm credința că există Dumnezeu. Credința în existența lui Dumnezeu este pur și simplu părăsită, atât pentru faptul că Descartes nu dorește să presupună unul dintre lucrurile pe care își propune să le dovedească, cât și pentru că, dacă existența unui Dumnezeu binefăcător ar fi admisă, atunci scepticismul radical pe care-l vizează nu ar mai fi plauzibil. Descartes dorește, de asemenea, să arate că există grade ale îndoielii implicate în aceste tipuri de convingeri și să indice ordinea exactității prin intermediul căreia trebuie să le reinstituim; de asemenea, vrea să construiască o metodă a îndoielii convingătoare din punct de vedere psihologic. În vederea acestor scopuri, el propune două ipoteze: „ipoteza visului" și „ipoteza demonului rău"

Prima dintre acestea — ipoteza visului — atrage atenția asupra acelor situații în care credem că suntem treji când de fapt dormim, visând. Visele noastre din timpul somnului pot fi, de asemenea, imposibil de distins[12] din punct de vedere fenomenologic sau calitativ de stările noastre de veghe; pot fi convins că sunt treaz și că văd lucruri reale pe când, de fapt, dorm. Acest lucru este suficient pentru a submina încrederea pe care am putea-o avea în simțuri ca oferindu-ne reprezentarea a ceva real. Această îndoială se extinde la existența propriului nostru trup, ceea ce ne duce în sfera celei de-a doua clase de convingeri: existența „naturilor simple". Când visăm, visăm ceva, și acel ceva trebuie să se conformeze categoriilor celor mai simple și universale, cum sunt întinderea, forma, durata, numărul, mișcarea. Chiar dacă ceea ce visăm nu există exact așa cum visăm, este totuși posibil, și puțin îndoielnic ca naturile simple și universale să existe; de exemplu, obiectele care au întindere. Astfel, un obiect cu o anumită formă ar putea să nu existe, pentru că am putea visa un obiect imaginar, ireal, care are acea formă; dar acest lucru nu este echivalent cu a demonstra că nu există obiecte cu formă: forma ca atare nu există. Chiar și faptul de a visa implică obiecte luate în considerare din punctul de vedere al celor mai simple categorii și concepte care sunt cu siguranță reale. Caii, ca și corpurile cu anumite forme, pot să nu existe, dar este mai puțin îndoielnic faptul că totuși există o lume a obiectelor materiale care au întindere. Mai mult, mai marea certitudine a matematicii și geometriei derivă din faptul că lucrează cu naturi simple (precum numărul și forma) și din aceea că relațiile necesare stabilite de ele sunt independente de existența sau nonexistența acelor lucruri generale. Dovezile geometrice date într-un vis sunt la fel de întemeiate, de vreme ce validitatea lor este independentă de existența obiectelor geometrice. În orice caz, demonul cel rău, care are puterea de a ne înșela, are capacitatea de a ne face să credem în mod fals că în lume există chiar și cele mai generale specii de lucruri, caracterizate de naturi simple. Demonul cel rău face conceptibil, în cele din urmă, faptul că nu există nici o lume exterioară care să corespundă ideii noastre de lume a substanței cu întindere; demonul cel rău ar putea sta la baza ideii noastre de lume având întindere, cu

toate că acea lume nu există. Nu este întotdeauna clar dacă adevărurile matematice simple și cele geometrice pot fi puse la îndoială sub influența demonului celui rău. Trebuie să ne amintim că nu este nici chiar în puterea demonului să modifice adevărurile logice și să facă ecuația 2 + 2 = 4 falsă și pe 2 + 2 = 5 adevărată; în orice caz, demonul ne poate face să *credem* că 2 + 2 = 5. Descartes consideră că stă numai în puterea lui Dumnezeu să modifice astfel de adevăruri logice. Chiar dacă acceptăm faptul că credințele în adevărurile matematice și geometrice de bază nu sunt influențate de puterea demonului, nu am stabilit prin aceasta că există ceva care să corespundă naturilor simple; îndoiala privitoare la existența lor este *conceptibilă*, astfel încât existența lor nu este scutită de scepticism. Avem, în cel mai bun caz, o matematică și o geometrie pură despre care nu s-a demonstrat că pot fi aplicate la vreun lucru existent, pentru că ele s-ar ocupa de naturile simple.

Ceea ce rămâne și nu poate fi pus la îndoială este *cogito ergo sum*: gândesc, deci exist. Pentru că, oricum s-ar învârti și s-ar răsuci demonul în încercarea sa de a ne întinde capcane și de a ne înșela, pentru a ne face să acceptăm convingeri îndoielnice și false, există o convingere pe care nu o pot pune la îndoială: că de fiecare dată când gândesc, exist. Convingerea este, într-un fel, autoverificatoare; marca adevărului îi este intrinsecă și nu depinde de acceptarea unui alt adevăr. Chiar dacă conținutul acelei gândiri este el însuși un act de îndoială, acest lucru nu ar putea avea loc dacă n-aș exista. *Cogito*-ul este condiția necesară oricărui raționament — chiar și oricărei iluzii. De fiecare dată când întrețin *cogito*-ul, el este cu siguranță adevărat.

Mai mult, sunt, în mod esențial, un lucru care gândește, pentru că, deși mă pot îndoi că am un trup și totuși pot exista în continuare, nu pot înceta de a gândi și să exist mai departe. Descartes crede că este, în mod esențial, un lucru gânditor: dacă există, el este în mod necesar imaterial (necorporal), și numai în mod contingent are un trup. Problema dacă este sau nu îndreptățit să tragă această concluzie este mult disputată; una dintre obiecțiile evidente a fost aceea că, din premisa „Exist cu necesitate de câte ori gândesc" rezultă că „Sunt în mod necesar doar un lucru care gândește". Am putea accepta faptul că „Gândesc" implică pe „Exist" fără să fim de acord că „Exist" implică pe „Gândesc"; pot exista într-un alt fel oarecare atunci când nu gândesc. Prin urmare, s-ar putea să nu fiu în mod esențial doar un lucru gânditor. Există, într-adevăr, îndoieli în ceea ce privește greutatea accentului pus de Descartes pe acest argument. Orice am crede despre acesta, Descartes este încredințat că el însuși este, în mod esențial, un lucru gânditor și că gândirea este singura sa proprietate esențială. Bineînțeles, Descartes aduce mai multe argumente în sprijinul acestei opinii.

Prin esență, Descartes înțelege o anumită proprietate sau grup de proprietăți, *f*, astfel încât dacă *f* este o proprietate esențială a lui *X*, atunci *X* nu poate fi un *X* fără să aibă proprietatea *f*; dacă *f* este esența lui *X*, atunci *X* nu poate fi ceea

ce este sau genul de lucru care este fără *f*. Astfel, *f* este o condiție necesară și suficientă pentru ca *X* să fie *ceea ce* este, independent de faptul *că* este. Atunci când avem de-a face doar cu o singură proprietate esențială, așa cum se întâmplă în cazul intelectului și materiei, acea proprietate este, singură, atât necesară, cât și suficientă. Descartes consideră că putem cunoaște — adică, putem avea idei clare și distincte despre — ceea ce sunt intelectul și materia înainte de a ști dacă vreuna dintre ele există sau nu. Pentru Descartes, ca și pentru alți raționaliști, numai Dumnezeu posedă existența ca o parte a condițiilor Sale necesare și suficiente pentru ceea ce El este: Dumnezeu. În acest mod, Descartes face distincția, criticată de Spinoza, între substanța adevărată, Dumnezeu, și substanțele finite sau create, intelect și materie.

Așa cum este definit, *cogito*-ul este un adevăr cert numai din punct de vedere subiectiv; este legat de timp; certitudinea sa este restrânsă la acele momente în care este prezent. În mod evident, Descartes dorește să treacă dincolo de perpetua reiterare a acestui unic adevăr. Ceea ce face din *cogito* un adevăr sigur este faptul că este perceput în mod clar și distinct. Descartes folosește o analogie cu percepția senzorială: o idee este clară în măsura în care urmărim cu atenție trăsăturile de care suntem imediat și puternic conștienți, iar o idee este distinctă când urmărim numai acele trăsături care sunt clare, astfel încât să nu facem inferențe dincolo de acelea de care suntem imediat conștienți. Aceasta se dovedește a fi conștientizare a naturii esențiale a obiectelor conștiinței; iar conștiința esenței unui obiect înseamnă că obiectul conștiinței nu poate fi confundat cu nimic altceva. Ipoteza pe care o presupune existența ideilor clare și distincte este aceea că trebuie să existe o „lumină naturală" a rațiunii care permite o sesizare sau intuiție directă și sigură a unor adevăruri, independent de acceptarea oricăror alte adevăruri. Aceste adevăruri sunt sesizate de oricine poate căutași de puțin raționa și înțelege. Dacă unele adevăruri nu ar fi în mod evident și imediat adevărate doar în temeiul unor rațiuni intrinseci, ca urmare a unei înțelegeri totale din partea noastră, fără să aibă nevoie de nici o altă justificare (o justificare „exterioară"), atunci orice raționament ar fi imposibil, de vreme ce nu ar putea începe. Acele propoziții pe care le putem concepe sau intui în mod clar și distinct pot fi cunoscute ca adevărate pentru că putem vedea că trebuie să fie adevărate pur și simplu din faptul că le înțelegem complet. Astfel de adevăruri pot fi înțelese drept adevăruri analitice: pot fi cunoscute ca adevărate prin simplul fapt al înțelegerii sensului termenilor pe care îi implică.

Una din problemele pe care le ridică *cogito*-ul este aceea că Descartes pare să meargă dincolo de ceea ce este imediat conștientizat; lucrurile de care el este conștient sunt actele particulare ale gândirii; dar această viziune nu reușește să stabilească un „eu" sau un sine durabil care să joace rolul substanței mentale de care depinde gândirea.

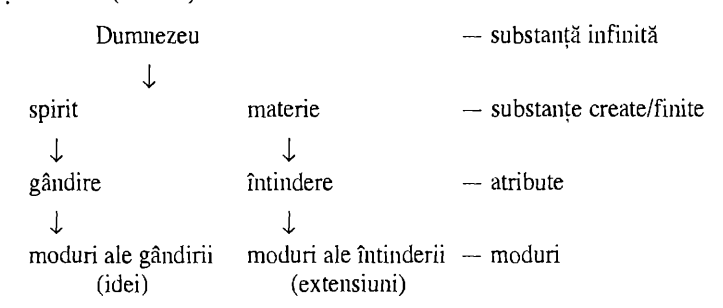
Planul lui Descartes este apoi acela de a trece de la cele două caracteristici ale *cogito*-ului, gândirea și existența, la dovedirea existenței lui Dumnezeu. După ce a întemeiat existența lui Dumnezeu, Descartes se bazează pe înțelegerea noastră a naturii lui Dumnezeu ca fiind o ființă atotputernică, perfectă și binevoitoare, pentru a spune că, de vreme ce înșelătoria este o imperfecțiune, Dumnezeu nu ne-ar amăgi în ceea ce privește lucrurile pe care le concepem în mod clar și distinct: adică adevărurile care sunt cognoscibile numai prin înțelegere. Dacă nu trec dincolo de faptul de a judeca drept adevărat numai ceea ce percep în mod clar și distinct, atunci voi judeca întotdeauna cu exactitate și nu voi întreține nici o idee falsă.

Ceea ce înțeleg în mod clar și distinct privitor la lucruri sunt proprietățile esențiale ale acelor lucruri; acele proprietăți fără de care ele nu ar fi felul de lucruri care sunt; acele proprietăți care, în cazul în care mă gândesc cât de cât la acele lucruri, nu pot fi separate de concepția mea asupra acelor lucruri, care trebuie să reprezinte o parte a acestei concepții. Acestea sunt proprietățile definitorii ale substanțelor, pe care se sprijină toate celelalte calități aparente ale lucrurilor. Există, potrivit lui Descartes, trei substanțe: materia, a cărei proprietare esențială este întinderea; spiritul, a cărui proprietate esențială este gândirea; și Dumnezeu, ale cărui proprietăți esențiale sunt perfecțiunea, omnipotența, bunăvoința, infinitatea și existența. Numai Dumnezeu își conține *existența* ca parte a esenței Sale; adică, existența este una dintre condițiile necesare și suficiente pentru a fi Dumnezeu. Substanțele create numite materie și spirit sunt însă distincte prin aceea că nu se bazează în ceea ce privește existența lor decât pe Dumnezeu. Nu se poate spune același lucru despre culoare, de exemplu, care se întemeiază pe existența unui obiect fizic având întindere și care este colorat.

Dacă examinăm proprietățile esențiale ale spiritului și materiei, vom descoperi că intelectul este acela care, independent de simțuri, ne asigură înțelegerea acestora. Dacă luăm în considerare spiritul și materia, și îndepărtăm în mod imaginar toate acele proprietăți care nu par necesare pentru existența lor, rămânem cu proprietățile esențiale: gândirea în cazul minții și întinderea în cazul materiei. Fără aceste proprietăți, nici spiritul și nici materia nu ar putea poseda nici o altă proprietate; proprietățile esențiale sunt acelea de care depind toate celelalte proprietăți. Toate celelalte proprietăți se pot schimba, însă fără întindere și gândire, materia, respectiv, spiritul nu ar fi ceea ce sunt. Aceste naturi esențiale rămân constante pentru a conferi identitate materiei și spiritului de-a lungul schimbărilor prin care acestea par să treacă potrivit simțurilor noastre, chiar și atunci când toate calitățile senzoriale s-au schimbat; intelectul pune în lumină realitatea pe fundalul căreia aparențele senzoriale se constituie ca un fel de îmbrăcăminte. Dacă simțurile sunt eliminate ca urmare a îndoielii sceptice, atunci proprietățile esențiale sau inteligibile rămân a fi cunoscute prin intermediul unei concepții a înțelegerii independente de simțuri. Proprietățile esențiale pe care le

au aceste substanțe reprezintă ceea ce rămâne constant de-a lungul schimbării și ceea ce dă sens identității continue a unui lucru în timp, trecând prin schimbările *accidentale*. Dacă se schimbă proprietățile esențiale, atunci nu spunem că *X* a dobândit proprietatea *g* și a pierdut proprietatea *f*, ci spunem, mai degrabă, că *X* a încetat de a mai fi *X*; el încetează de a mai fi aceeași substanță dacă își pierde esența. Ceea ce face ca un lucru material (de exemplu, o bucată de ceară) să fie o bucată de materie de-a lungul diverselor înfățișări pe care le poate adopta nu sunt calitățile sensibile (ceva ce putem percepe prin simțuri), pentru că acestea se pot schimba; noțiunea unui lucru material care îi pune în lumină esența, și prin care îl identificăm ca fiind același lucru material de-a lungul diverselor înfățișări, este dată, în consecință, de examinarea prin intelect.

Gânditorul care a ajuns la siguranța intuitivă a propriei sale existențe și la natura esențială a acelei existențe trebuie totuși să treacă dincolo de acestea. Descartes distinge mai multe niveluri ale realității sau ființării, pe baza gradului de dependență ontologică; cu cât un lucru are o existență mai independentă, cu atât posedă o realitate formală (actuală) mai mare. O idee are un anumit grad de realitate formală ca entitate în sine; are însă, de asemenea, și o realitate obiectivă — conținutul său, la care se referă ideea respectivă — care poate diferi de realitatea sa formală ca idee. Cauza unei idei trebuie să aibă cel puțin tot atâta realitate *formală* pe cât ideea are realitate *obiectivă*; cu alte cuvinte, cauza reală a unei idei trebuie să aibă tot atâta realitate ca și conținutul ideii. Una dintre ideile pe care le avem este ideea de Dumnezeu. În cazul ideii de Dumnezeu, avem o idee cu realitate obiectivă infinită, de vreme ce obiectul acestei idei are realitate formală infinită. O idee cu un asemenea conținut (un asemenea obiect) nu ar putea fi produsă de ceva finit, având mai puțină realitate formală decât conținut, așa cum suntem noi înșine, ci trebuie să aibă drept cauză ceva ce posedă o realitate formală sau actuală egală sau mai mare; astfel încât numai Dumnezeu poate fi cauza ideii noastre de Dumnezeu. Acesta este un argument cosmologic în favoarea existenței lui Dumnezeu. Noțiunea de niveluri ale realității poate fi rezumată prin următoarea diagramă: săgețile arată direcția de descreștere a realității formale (actuale).



Celălalt argument folosit de Descartes pentru a demonstra existența lui Dumnezeu este argumentul ontologic. Dumnezeu înglobează, prin definiție, toate perfecțiunile, iar una dintre aceste perfecțiuni este existența însăși. Așadar, Dumnezeu există. Una dintre problemele legate de acest argument este implicată în sugestia că existența este un predicat mai degrabă decât un termen care confirmă că predicatele sunt actualizate. O altă problemă este aceea că, deși judecata că dacă Dumnezeu există, atunci El există în mod necesar poate constitui o parte a definiției lui Dumnezeu, se poate pune totuși sub semnul întrebării dacă există ceva care să satisfacă într-adevăr această definiție.

O problemă serioasă în ceea ce privește argumentele lui Descartes, al căror scop este eliberarea de îndoiala exagerată, este acuzația de circularitate: Cercul cartezian. Dacă suntem dependenți de existența lui Dumnezeu pentru a ne elibera de scepticism, important este să înțelegem până unde merge această dependență. Dacă dependența se extinde până la a afirma că Dumnezeu este singura garanție a adevărului, chiar și în ceea ce privește lucrurile pe care le percepem cel mai clar și distinct, atunci este imposibil să înțelegem cum poate exista vreo dovadă rațională a existenței lui Dumnezeu; în acest caz adevărul oricăror premise și temeinicia oricăror trepte inferențiale din cadrul dovezii ar depinde, în mod logic, de rezultatul dovezii: existența lui Dumnezeu. Nu putem, fără a cădea în circularitate, să demonstrăm existența lui Dumnezeu prin intermediul propozițiilor și argumentelor al căror adevăr și validitate depind de presupunerea existenței lui Dumnezeu. Nu este clar care este poziția ultimă a lui Descartes în privința acestei chestiuni. Una dintre sugestiile avansate a fost aceea că rolul lui Dumnezeu nu este acela de a garanta temeinicia ideilor clare și distincte așa cum le intuim noi — de vreme ce, în acest caz, ele posedă maximum de certitudine pe care ar putea-o avea vreodată —, ci de a preîntâmpina necesitatea de a alerga în permanență după dovezi reasiguratoare. În consecință, problema centrală privitoare la dovezile existenței lui Dumnezeu nu este circularitatea lor, ci validitatea lor îndoielnică și incertitudinea premiselor lor.

Cu toate acestea, Descartes crede că a dovedit existența lui Dumnezeu. După ce a făcut acest lucru, el poate să reinstituie unele dintre lucrurile lăsate la o parte de metoda îndoielii prin invocarea naturii lui Dumnezeu. În cazul lumii materiale, ceea ce percepem în mod clar și distinct despre ea este faptul că are întindere; iar acest lucru este sesizat de intelect, nu de simțuri; lucrul acesta urmează pur și simplu din înțelegerea noastră adecvată a conceptului de materie. Dumnezeu nu ne-ar induce în eroare privitor la ceea ce percepem în modul cel mai clar și distinct. Ideile pe care le concepem în modul cel mai clar și distinct sunt înnăscute; și, o dată dovedită existența lui Dumnezeu, adevărul acestor idei, identificate drept înnăscute prin eliminarea ideilor derivate din activitatea simțurilor, este garantat prin faptul că ne-au fost implantate direct de Dumnezeu. Acest lucru ne pune în posesia unei fizici pure a lumii, dar o fizică ipotetică: avem o idee clară

și distinctă referitoare la faptul că materia este caracterizată, în mod esențial, prin întindere, dar rămâne întrebarea dacă o asemenea materie există cu adevărat. Este din nou nevoie de Dumnezeu pentru a demonstra posibilitatea unei fizici aplicate. Ideile primite atunci când percep o lume materială, pe care le presupun a fi datorate unor corpuri exterioare, ar putea, într-adevăr, avea drept cauză corpuri exterioare, dar cauza lor ar putea fi situată tot atât de bine în mine însumi sau să derive direct de la Dumnezeu. Aceste idei îmi vin fără a fi chemate, deci nu eu pot fi cauza lor, iar eu am convingerea puternică a faptului că ele derivă de la corpuri exterioare; dacă sursa ideilor ar fi alta decât aceea de care sunt foarte convins, atunci Dumnezeu ar îngădui să fiu indus în eroare; dar Dumnezeu nu înșeală; prin urmare, corpurile există. Această argumentație urmărește să demonstreze existența lumii materiale. Acest lucru instituie posibilitatea unei fizici aplicate referitoare la ceea ce percep în mod clar și distinct despre corpuri. Dacă judecăm ca fiind adevărat doar ceea ce percepem în mod clar și distinct, Dumnezeu garantează că aceste judecăți corespund unor stări de lucruri reale din lume.

Tot ceea ce a fost instituit în argumentația lui Descartes a fost instituit numai prin intermediul rațiunii pure, independent de informațiile primite de la simțuri; simțurilor le-a fost negat orice rol de către îndoiala sceptică. Adevărurile trebuie puse la încercare de rațiune, și nu de simțuri, pe care nu ne putem baza.

Dacă Dumnezeu nu ne amăgește, de ce ne lasă să facem greșeli? A ne lăsa să facem greșeli nu este același lucru cu a ne înșela în mod activ. Descartes este clar în privința faptului că greșelile pe care le facem țin de responsabilitatea noastră, și nu de aceea a lui Dumnezeu. Spiritul are două facultăți principale: intelectul și voința. Facem greșeli atunci când îi permitem voinței să treacă dincolo de ceea ce este perceput în mod clar și distinct de către intelect. Dumnezeu ne dă posibilitatea de a evita eroarea: nu avem altceva de făcut decât să ne menținem între limitele a ceea ce percepem în mod clar și distinct: propoziții pe care le putem cunoaște ca fiind adevărate exclusiv prin înțelegerea lor deplină.

Dacă lucrurile stau așa, atunci există tendința ca dovada lui Descartes referitoare la existența lumii materiale să fie subminată. Argumentația sa depinde de ideea că Dumnezeu nu ne poate înșela și ne-ar induce în eroare dacă ar permite să avem convingerea puternică a faptului că obiectele materiale sunt cauzele percepțiilor noastre legate de aceste obiecte atunci când lucrurile nu ar sta astfel. Dar Dumnezeu ar putea fi acuzat de înșelăciune doar dacă, în aceste circumstanțe, El sau ne-ar insufla această convingere, sau o asemenea convingere ar fi una clară și distinctă. Descartes nu încearcă să demonstreze prima consecință; în ceea ce o privește pe a doua, este evident că este exclusă. Astfel încât este perfect posibil ca Dumnezeu să nu fie un amăgitor și ca obiectele materiale să nu existe drept cauză a percepțiilor noastre privitoare la obiectele materiale. Descartes a admis deja că Dumnezeu ne lasă să facem greșeli de judecată dincolo de ceea ce percepem în mod clar și distinct.

Descartes formulează o concepție dualistă a realității; există două substanțe fundamentale în lume, spiritul și materia. Acestea două produc, cel puțin, aparența interacțiunii: lucrurile din lume acționează asupra organelor mele senzoriale, iar rezultatul se transpune în percepții; doresc ca brațul meu să se miște, și el se mișcă. Dar problema care apare în acest context este cum o substanță nonspațială (neavând întindere), care nu poate fi, prin urmare, în mișcare, poate fi cauza mișcării substanței caracterizate prin întindere, sau cum mișcările corpurilor noastre pot constitui cauza schimbărilor din conștiință. Spiritul și materia nu au nici o proprietate în comun, și este dificil de văzut cum poate fi făcută inteligibilă interacțiunea dintre ele. Ele sunt substanțe create și dependente de Dumnezeu în ceea ce privește existența lor, dar, lăsând la o parte acest lucru, explicația caracteristicilor lor trebuie să fie independentă de orice cauză „exterioară" tipului de substanță căreia le aparțin. Justificarea pe care Descartes o dă dualismului derivă din credința sa atât în nemurirea sufletului, cât și în posibilitatea liberului arbitru. Nemurirea sufletului este asigurată de faptul că sufletul este o substanță independentă care ar putea supraviețui disoluției trupului. Liberul arbitru este asigurat de independența sufletului față de legile mecanice deterministe care guvernează materia; prin urmare, comportamentul nostru nu este guvernat de constrângeri mecanice, ci este caracterizat prin acte libere, a căror alegere este rezultatul cunoașterii binelui și răului.

Este important să rezumăm câteva dintre realizările lui Descartes. Acestea sunt văzute, în principal, prin prisma încercării sale de a dobândi un punct de vedere mai obiectiv asupra lumii, iar acest lucru presupune o concepție asupra lumii care nu se bazează pe simțuri; o concepție obiectivă nu caracterizează o anumită rasă și este independentă de felul în care se întâmplă să fim constituiți, în plan contingent, din punct de vedere biologic. Unele dintre opiniile noastre asupra lumii derivă din natura noastră; iar pentru a dobândi o viziune asupra lumii așa cum este aceasta cu adevărat (cum este în ea însăși) este necesar să ne eliberăm cât mai mult posibil de elementele din concepția noastră determinate de particularitățile aparatului perceptiv și perspectivei senzoriale. Bineînțeles, organele de simț pe care se întâmplă să le avem se pot schimba pentru a ne oferi o altă viziune asupra lumii, dar prin aceasta lumea nu ar deveni diferită. Concepția obiectivă asupra lumii este o concepție universal validă, punând în lumină lumea așa cum este în ea însăși, o concepție lipsită de caracteristici care depind, ca trăsături aparente ale lumii, de particularitățile contingente ale punctului nostru de vedere, precum acelea derivate din aparatul nostru senzorial particular. Rațiunea, ca sursă a conceptelor și adevărurilor dezinteresate și universal valide, ne asigură o concepție independentă de vreun punct de vedere, al nostru sau oricare altul. Să luăm un exemplu extrem: adevărul 2 + 2 = 4 ar fi, probabil, un adevăr pentru marțieni, indiferent de organele senzoriale pe care le-ar avea — ei ar putea să vadă razele *X*, dar nu razele de lumină. Ideea este că viziunea noastră asupra

lumii ar putea fi obiectivă și universal validă în același mod. Probabil că nu putem ajunge la acest ultim punct de vedere obiectiv — o „perspectivă" proprie privirii lui Dumnezeu sau care nu depinde de nici un ochi —, dar este un lucru către care putem tinde; numai Dumnezeu vede lucrurile așa cum sunt în ele însele, independent de vreun punct de vedere; pentru Dumnezeu nu există deosebire între aparență și realitate, pentru că vederea Lui este nonperspectivală.

Putem dobândi o cunoaștere obiectivă a lumii fizice, după Descartes, prin concentrarea exclusivă asupra concepției conform căreia lumea posedă numai proprietăți matematice și geometrice. Descartes are nevoie să pornească din punctul unei conștiințe dezinteresate pure, situată în afara naturii; folosind numai resursele rațiunii sau intelectului din cadrul conștiinței noncorporale, el speră să construiască o concepție asupra naturii unificată și universală, care să fie comună tuturor ființelor capabile cât de cât de rațiune.

Spinoza

Benedict (Baruch) de Spinoza (1632–1677) era fiul unui negustor evreu care a fugit, ca urmare a persecuțiilor, din Portugalia în Olanda. Evreii care au ajuns la Amesterdam au dat peste o comunitate evreiască strâns unită și dogmatică, la care a trebuit să se acomodeze prin conformarea la preceptele unei doctrine confesionale pure. Spinoza a fost educat la o școală condusă de un rabin, unde s-a familiarizat cu cărțile sacre ebraice și cu teologia evreiască. În 1656, însă, el a fost excomunicat din sinagoga din Amsterdam, pentru că nu putea să fie de acord cu unele aspecte importante ale ortodoxiei iudaice; rădăcina acestor dezacorduri consta în atitudinea din ce în ce mai critică a lui Spinoza privitoare la Biblie. Viața sa, ca paria al comunității evreiești, l-a adus în situația de a trebui să-și câștige singur existența; astfel, Spinoza a ajuns să trăiască din șlefuitul lentilelor. Cu toate că, spre sfârșitul vieții, i-a fost propus un post de profesor la Universitatea din Heidelberg, el a refuzat oferta, apreciind-o ca o amenințare la adresa libertății sale intelectuale — astfel încât nu a deținut niciodată vreun post academic.

Pledoaria pentru toleranță și, în mod deosebit, opoziția sa împotriva fanatismului religios au devenit caracteristici definitorii pentru viziunea lui Spinoza, care a trăit înconjurat de schisme violente de tot felul. Spinoza era foarte prețuit de către prieteni — prietenia între aceia care caută adevărul împreună fiind, în tradiție aristotelică, un lucru pe care Spinoza îl prețuia în mod deosebit. Ceva din puterea interioară și din curajul personal al lui Spinoza transpare în două incidente situate spre sfârșitul vieții sale. În 1670, în timp ce trăia la Haga, Spinoza a primit o mică rentă de la Jan de Witt, Mare Rentier al Olandei și apărător luminat al cauzei libertății religioase. De Witt a fost acuzat de trădare în 1671,

când Anglia s-a alăturat Franței împotriva Olandei; o mulțime furioasă i-a prins pe De Witt și pe fratele său și i-a bătut până au murit. Într-o pornire neobișnuită de temeritate, Spinoza s-a pregătit să se confrunte cu mulțimea și să denunțe barbaria acesteia, dar a fost convins până la urmă să nu adopte această atitudine. Mai târziu, în 1677, după alegerea sa ca reprezentant al unei misiuni de pace în Franța, Spinoza a fost suspectat de spionaj; casa sa din Haga a fost asediată de o mulțime înfuriată; din nou, Spinoza era pregătit să înfrunte mulțimea, în pofida riscului de a fi ucis în același fel ca De Witt.

În orice caz, aceste evenimente nu sunt tipice pentru viața lui Spinoza, cea mai mare parte a acesteia fiind petrecută în independență și simplitate; filosoful avea o viziune stoică și s-a dedicat preocupărilor intelectuale și științifice. Din fericire, el putea să-și discute opiniile filosofice cu prieteni protestanți toleranți. Era răbdător și prudent; de asemenea, privea cu suspiciune emoțiile violente (ceea ce nu înseamnă că acestea nu îi erau familiare), cunoscându-le puterea distructivă; dar nu îi lipseau, din această cauză, farmecul sau căldura sufletească. Fuma pipă și îi plăcea să bea bere. Era necăsătorit, gândindu-se că o asemenea legătură emoțională i-ar afecta studiile; cu toate acestea, se pare că a avut o dezamăgire amoroasă în tinerețe. Tuberculoza de care suferea de mulți ani, agravată, probabil, de praful de sticlă inspirat datorită meseriei sale de șlefuitor de lentile, i-a curmat viața în anul 1677. Preocupările lui Spinoza vizau atât matematica, cât și diverse alte științe. În biblioteca modestă a lui Spinoza erau o Biblie, câteva cărți de geometrie euclidiană, ca și lucrări referitoare la optică și astronomie. Acest om aparent fermecător a fost denigrat ca fiind eretic și ateist, atât în timpul vieții sale, cât și după aceea.

Corespondența lui Spinoza ne ajută să-i înțelegem filosofia; aceea purtată cu Henry Oldenburg, care a devenit secretar al noii Societăți Regale din Londra, și, cea mai importantă, aceea cu omul de știință Tschirnhaus. În 1676 Spinoza a fost vizitat de Leibniz; acesta i-a câștigat atât de mult încrederea, încât Spinoza i-a permis să citească *Etica* sa, încă nepublicată. Spinoza l-a cunoscut, de asemenea, pe Christiaan Huygens, care a fondat teoria modernă a opticii, și a corespondat cu Robert Boyle, întemeietorul chimiei.

Filosofia lui Spinoza este, probabil, influențată de trei linii principale de gândire: scolastica aristotelică transmisă prin gânditorul evreu Maimonide (1135–1204), filosofia carteziană și operele lui Hobbes. Spinoza a ajuns să respingă, sau să modifice fundamental, toate aceste influențe.

Pentru a-l înțelege pe deplin pe Spinoza, trebuie să ne concentrăm asupra *Eticii* sale. *Etica* este o lucrare de o ambiție prodigioasă. Scopul lui Spinoza este să realizeze o legătură între felul cum este lumea în mod necesar și real, la nivelul cel mai profund, și interesul practic care privește modul în care trebuie să ne trăim viețile și să ajungem la o pace binecuvântată (*acquiescentia*) a spiritului. Acest proiect are multe în comun cu căile de a ne controla, fără să le eliminăm,

emoțiile; stările și reacțiile emoționale sunt indisolubil legate de convingeri; dacă vedem că anumite convingeri pe care le avem sunt false, putem, prin aceasta, să ne schimbăm emoțiile aflate în conexiune cu aceste convingeri. Acest lucru sugerează că, prin intermediul unei forme de terapie cognitivă, putem exercita un anumit control asupra emoțiilor.

Etica este expusă într-o formă care urmează metodele demonstrației geometrice: folosind axiome, definiții și postulate, din care propozițiile sunt inferate prin raționament deductiv. Lucrarea folosește un limbaj tehnic extrem de abstract, o mare parte a acestuia fiind derivată din tradiția scolastică medievală — cu toate că opiniile lui Spinoza sunt opuse metafizicii scolastice. Spinoza urmărește să înceapă de la principii prime pe care le gândește ca fiind adevărate în mod axiomatic, pentru ca apoi să deducă în mod logic consecințele acestora; astfel, propozițiile care urmează sunt dovedite și adevărate în mod necesar.

Definițiile nu sunt doar stipulative (stabilind în mod arbitrar cum va fi folosit un cuvânt); ele sunt menite a fi adevărate despre obiectele la care fac referință; sunt „definiții reale", care pot fi adevărate sau false pentru că urmăresc să afirme condițiile necesare și suficiente pentru ca obiectele la care se referă să fie ceea ce sunt; adică, asemenea definiții dau caracteristicile esențiale ale unui lucru. Cu toate acestea, adeseori definițiile se depărtează mult de uzajul comun. Axiomele sunt atât clare, cât și primare; ele sunt în mod evident adevărate, și nu sunt derivabile din ceva mai simplu.

Ideea centrală a filosofiei lui Spinoza privește natura *substanței*. Anumite aspecte ale lumii par a fi dependente de alte aspecte în ceea ce privește natura și existența lor; dacă există în lume ceva adevărat în ultimă instanță prin aceea că este total independent — și nu ne silește să ne înscriem pe panta unui regres infinit —, atunci trebuie să ajungem la ceva care nu depinde, în ceea ce privește natura sa, de nimic altceva. Argumentul raționalist constă în aceea că, mergând în jos pe scara dependențelor, *intelectul* sau *rațiunea* noastră ne va revela acel lucru care satisface condițiile de a fi, în ultimă instanță, independent — ceea ce se explică pe sine în mod desăvârșit și explică toate celelalte lucruri, astfel încât nimic nu rămâne neexplicat. Universul ca întreg nu trebuie să aibă caracteristici superflue în ceea ce privește natura sau existența sa, caracteristici inexplicabile datorită faptului că nu pot fi deduse din concepția totalizatoare asupra universului. Pe Spinoza nu îl mulțumește analiza substanței întreprinsă de Descartes; concepția lui Descartes asupra „substanțelor create" — spiritul și materia — este pentru Spinoza o greșeală, pentru că acestea nu se explică în întregime pe sine. Există, pentru Spinoza, două condiții principale care trebuie îndeplinite pentru ca un lucru să fie privit ca substanță:

(a) Dacă acel lucru există prin sine sau își este propria cauză (*causa sui*): acel lucru care posedă natura și existența cele mai independente și care nu își datorează natura și existența nici unui alt lucru.

(b) Dacă acel lucru poate fi conceput în întregime — înțeles sau explicat — numai prin el însuși, fără să implice nici o altă idee despre un alt lucru situat în afara lui.

Și mai există și un al treilea punct, care trebuie reținut și care derivă, în ultimă instanță, din gândirea lui Aristotel:

(c) Substanța este aceea care este subiect (în ultimă instanță: *întotdeauna* subiect) și nu predicat (în ultimă instanță: *niciodată* predicat). Este subiectul predicației, și niciodată predicatul nici unui lucru; este ceea ce rămâne același de-a lungul schimbărilor datorate predicației.

Astfel, substanța este aceea care își este propria cauză, se explică pe sine însăși și este subiectul ultim al tuturor predicațiilor. Această formulare este echivalentă cu a spune că adevărata substanță trebuie să fie aceea ale cărei caracteristici sunt deductibile în totalitate din propria sa esență.

Spinoza este tributar unei anume forme a argumentației ontologice: Dumnezeu, și numai Dumnezeu există în mod necesar, de vreme ce esența lui Dumnezeu implică existența; ar fi, prin urmare, o contradicție să presupunem că Dumnezeu nu ar exista. Astfel încât, Dumnezeu există și, în plus, numai Dumnezeu poate îndeplini condițiile de a fi substanță; în consecință, nu poate exista decât o singură substanță. Este o greșeală să socotim spiritul și materia drept substanțe: ele nu sunt în întregime existențe prin ele însele, ci sunt moduri sau manifestări dependente de Dumnezeu. Numai în cazul lui Dumnezeu existența este inclusă printre condițiile necesare și suficiente care îi definesc natura. Substanța adevărată trebuie să fie aceea care conține în ea însăși, ca parte a esenței sale, explicația *completă* a naturii și existenței sale.

Această autonomie cauzală completă și autonomia explicativă înseamnă același lucru. Dacă avem o concepție clară și distinctă a lucrurilor, pe care o derivăm din adevăruri evidente intuite prin intermediul intelectului, atunci legăturile logice deductive dintre concepte vor corespunde legăturilor cauzale dintre lucruri. În acest mod, structura fundamentală a lumii se consideră a fi reflectată în legături deductive necesare. Acest lucru combină (într-un mod nesatisfăcător pentru empiriști ca Hume) conexiunile cauzale cu necesitatea logică, astfel încât: dacă *A* este cauza lui *B*, atunci *B* este deductibil în mod logic din *A*.

Este esențial să înțelegem că Spinoza crede că intelectul poate, în mod ideal, să ajungă la un sistem conceptual care reprezintă natura fundamentală a lumii ca întreg; și că o explicație completă a lumii ar fi constituită de expunerea tuturor interrelațiilor logice deductive existente între aceste concepte.

Concepția lui Spinoza asupra lui Dumnezeu nu este aceea a unui Dumnezeu transcendent care stă în afara lumii; Spinoza scrie despre „Dumnezeu sau Natură" (*Deus sive Natura*); Dumnezeu este de identificat cu totalitatea universului. Viziunea lui Spinoza asupra lui Dumnezeu este privită uneori drept panteistă. Totalitatea universului include mai mult decât ceea ce este material. Dumnezeu este infinit și nelimitat; dacă acest lucru nu este contrazis, atunci nu poate exista nimic care să nu fie „în" Dumnezeu; adică, nu există nimic care să nu depindă de Dumnezeu, atât din punct de vedere ontologic, cât și în ceea ce privește explicația sa. Nu poate exista decât o singură substanță; nu poate exista o pluralitate de substanțe. În concepția lui Spinoza, substanța este definită extrem de restrictiv, prin aceea că trebuie să fie propria sa cauză (*causa sui*) și că trebuie să se explice în întregime pe sine; iar aceasta elimină distincția tradițională în ceea ce privește *adevărata substanță* — între a avea proprietăți necesare și proprietăți contingente; adică, proprietăți necesare, date prin intermediul unei esențe sau definiții, și proprietăți accidentale sau contingente, derivate din ideea de alt lucru, considerat drept cauză externă; pentru ca un lucru să fie o substanță adevărată, trebuie ca toate stările sale să urmeze în mod necesar sau deductiv din esența sau definiția sa, altminteri lucrul nu ar fi complet independent, neconținându-și propria explicație. Spinoza identifică adevărata substanță cu Dumnezeu sau cu totalitatea naturii pentru că numai acestea satisfac condițiile cerute adevăratei substanțe, fiindu-și propriile cauze și explicații; Dumnezeu sau totalitatea naturii satisfac aceste condiții pur și simplu pentru că, fiind totalitatea a ceea ce este, nu există nimic altceva care le este necesar sau ar putea să fie cauza acestora sau să fie implicat în explicarea lor.

A spune că ar putea exista două sau mai multe substanțe ar însemna următoarele:

(i) A presupune ceva — pornind de la faptul că totul trebuie să aibă o explicație rațională — din afara pluralității substanțelor prezumtive care să explice pluralitatea; dar atunci acest lucru ar contrazice definiția conform căreia adevărata substanță trebuie să se explice în întregime pe sine.

(ii) A presupune că o substanță ar putea fi limitată; dar limitarea atrage după sine acea parte a explicației, și deci a cauzei, conform căreia faptul că substanța este așa cum este nu îi este intrinsec, ci depinde de un alt lucru din afara sa care îi explică limitarea; dar în acest caz acest ceva limitat nu ar putea fi o substanță adevărată pentru că, prin definiție, substanța adevărată se explică în întregime pe sine.

Există două alternative la discuția referitoare la existența unei pluralități de substanțe: ar putea exista două sau mai multe substanțe cu atribute sau esențe *diferite*, sau două sau mai multe substanțe cu *aceleași* atribut sau aceeași esență.

(a) Posibilitatea existenței a două substanțe cu atribute diferite este eliminată prin definiția lui Dumnezeu ca posedând toate atributele; Dumnezeu, ca să spunem așa, folosește toate atributele posibile, astfel încât, dacă există o altă substanță decât Dumnezeu, trebuie să aibă aceleași atribute ca și El.

(b) Astfel, dacă există mai mult decât o singură substanță, atunci substanțele trebuie să aibă aceleași atribute.

Prin urmare, Spinoza urmărește să demonstreze că nu pot exista două sau mai multe substanțe cu aceleași atribute — cu aceeași esență. Dacă ele diferă în ceea ce privește atributele, atunci avem două substanțe cu atribute diferite, iar acest lucru nu este ceea ce căutăm. Dacă două lucruri diferă numai privitor la modalitate, iar modalitățile sunt modalități ale substanței și nu substanțe ele însele, atunci doar, pur și simplu, o deosebire între modalități nu implică o deosebire între substanțe; de vreme ce, în conformitate cu ipoteza, avem de-a face numai cu o deosebire de modalitate și nu cu una referitoare la atribute, modalitățile trebuie să fie modalități ale aceleiași substanțe; două lucruri care diferă numai în ceea ce privește modalitatea sunt, prin urmare, în mod esențial același lucru, și nu sunt, deci, substanțe diferite.

De altfel, nu am avea nici un motiv să considerăm „două lucruri" cu aceleași atribute — care diferă numai numeric — ca fiind două; pentru că nu există nici o privință în care ar putea fi distinse, din moment ce toate caracteristicile lor sunt dependente de atributele sau esența lor, care aici se afirmă că sunt aceleași; o deosebire de modalitate ar implica o deosebire de atribute în cazul adevăratei substanțe, de vreme ce toate caracteristicile ei trebuie să depindă numai de ea însăși; aceasta înseamnă că nu pot exista două substanțe adevărate care să difere numai în ceea ce privește modalitățile și nu și în privința atributelor.

Nu poate exista deosebire între substanțe fără o deosebire a atributelor, astfel încât nu pot exista două substanțe cu aceleași atribute. Dar nu pot exista nici două substanțe cu atribute diferite, pentru că definiția lui Dumnezeu este aceea a unei ființe cu atribute infinite. Astfel încât nu poate exista mai mult decât o singură substanță.

Conform acestor raționamente, adevărata substanță este în întregime *causa sui*, propria sa cauză, și pentru ca acest lucru să fie susținut drept adevărat trebuie să existe doar o singură substanță. Această substanță unică și nelimitată trebuie să aibă atribute infinite — adică, toate atributele posibile —, fiecare dintre acestea fiind infinită în felul său. Adevărata substanță este Dumnezeu sau Natura, și, din punct de vedere teoretic, poate fi concepută într-o infinitate de feluri, dintre care intelectul nostru nu sesizează cu adevărat decât două: concepem lumea din punctul de vedere al atributului *gândire* sau al atributului *extensiune*; acestea sunt percepute de intelect drept esențele care constituie substanța. Astfel, cele

două „substanțe create" ale lui Descartes. spiritul și materia, sunt privite în mod adecvat ca atribute ale substanței unice, și nu ca două substanțe.

Noțiunea a ceva ca fiind propria sa cauză (*causa sui*) poate părea de neînțeles. Faptul ca *A* să fie propria sa cauză pentru a exista ar părea să implice existența lui *A* înainte ca *A* să existe. Dar noțiunea de cauzalitate în discuție aici este aceea a deducției logice; existența și natura lui *A* este cauzată de *A* în același sens în care teoremele unei geometrii urmează din axiomele sale; și aici sensul expresiei *a urma din* este în întregime nontemporal; nu implică o succesiune în timp, ci mai degrabă o relație logică nontemporală.

Conceperea celor două atribute este parțial înțeleasă drept existența a două perspective asupra aceluiași lucru — analog celor două fețe ale aceleiași monede —, numai că aici „perspectivele" sunt intelectuale, nu spațiale (puncte de vedere). Există două sisteme conceptuale care reprezintă sau exprimă ordinea aceluiași lucru în două moduri, astfel încât fiecare abordare verbală este ireductibilă la cealaltă; explicațiile în ambele sisteme sau scheme se fac prin deducție logică, folosind numai conceptele sistemului respectiv; cele două sisteme de concepte, în fiecare dintre ele existând legături logice, sunt ireductibile unul la altul; sunt incomensurabile. Ele sunt două feluri complet autonome de a aborda același lucru.

Tot ceea ce observăm în lume ca fiind lucruri particulare sunt fie modalități ale atributului întindere (obiecte fizice), fie modalități ale atributului gândire (idei, care constituie conștiințe); toate lucrurile sunt astfel o expresie determinată a esenței lui Dumnezeu. Modalitățile infinite sunt acele caracteristici care sunt comune tuturor modalităților ce cad sub incidența unui anumit atribut: mișcarea și repaosul în cazul particulelor fizice, și ideile în cazul gândirii. Modalitățile finite sunt caracteristicile specifice ale lumii. Astfel, o modalitate infinită de sub incidența atributului întindere ar fi descrisă printr-o lege a naturii care se aplică tuturor obiectelor fizice, în vreme ce o modalitate finită precum culoarea roșie a acestei cărți este o caracteristică specifică a cărții, și nu una comună tuturor obiectelor fizice. Explicația existenței și naturii modalităților specifice derivă fie din esența acelei modalități — ceva care subzistă în ea „în măsura în care este ea însăși" — fie din ceva exterior modalității — ceva care există în afara ei. Dumnezeu sau natura ca totalitate este singurul lucru care posedă în sine însuși explicația completă a existenței și naturii sale; toate celelalte lucruri sunt modalități care sunt cazuri determinate ale lui Dumnezeu exprimate sub atributele de gândire sau întindere, iar explicația lor se găsește, în grade diferite, în afara unor astfel de modalități; dar, în orice caz, explicația totalizatoare trebuie, în ultimă instanță, să trimită la natura sau esența lui Dumnezeu.

Aceste considerații încep să ne conducă de la metafizică la epistemologie. Spinoza crede că ordinea logică a ideilor (relațiile logice dintre ele) este același lucru cu conexiunile dintre lucruri (relațiile lor cauzale). Înțelegerea perfectă sau în întregime „adecvată" a lumii ar fi atinsă dacă am putea vedea cum totul este

deductibil din esența lui Dumnezeu. Am vedea atunci cum toate lucrurile din lume derivă, ca urmare a unei *necesități logice*, din natura neschimbătoare și eternă a lui Dumnezeu. Acest lucru este mai mult decât determinism: este necesitarism. Am putea avea o mulțime de seturi de axiome din care s-ar putea deduce diferite teoreme, care ar constitui explicația sau dovada lor. Dar aceste dovezi sunt condiționate sau ipotetice prin aceea că depind de acceptarea axiomelor: *dacă* sunt acceptate axiomele, *atunci* teoremele urmează printr-o necesitate logică, astfel încât a accepta axiomele (premisele) și a nega teoremele (concluziile) ar implica o contradicție logică. În cadrul științei complet adecvate a lumii (aflate sub incidența atributelor întindere și gândire) nu există decât un set posibil de axiome: esența lui Dumnezeu. Astfel încât lumea nu este explicată prin adevăruri condiționate deduse dintr-un set de adevăruri fundamentale care ar putea fi respins în favoarea unui set alternativ; lumea urmează în mod necondiționat din natura lui Dumnezeu, despre care ar fi absurd să se presupună că ar putea fi diferit de ceea ce este. Dumnezeu este perfect, astfel încât orice schimbare în Dumnezeu ar produce imperfecțiuni în Dumnezeu; Dumnezeu nu poate fi altceva decât ceea ce El este. Pe baza unor argumente similare, Spinoza se ridică împotriva noțiunii de cauză finală sau împotriva explicațiilor finaliste sau teleologice. Natura lui Dumnezeu rămâne în mod imuabil și etern aceeași; ea rămâne în afara timpului. Astfel, această lume nu numai că decurge în fiecare detaliu al său, atunci când este înțeleasă adecvat, din natura lui Dumnezeu printr-o necesitate logică, ci este, de asemenea, singura lume posibilă din punct de vedere logic. Nu numai că fiecare verigă a seriei este legată în mod deductiv de celelalte verigi, ci seria însăși este unica serie logic posibilă — seria însăși, ca întreg, este logic necesară. Probabil că acest lucru înseamnă că orice altă serie, deci orice altă lume, ar da naștere în cadrul acesteia unei contradicții logice.

Noțiunea unei concepții în întregime perfecte a lumii derivă din doctrina „ideilor adecvate" a lui Spinoza. Lumea, ca și caracteristicile sale, este întotdeauna analizabilă din unghiurile de vedere ale celor două expresii ale sale — gândirea și întinderea; aceste două lumi sunt, în mod ireductibil, lumi paralele; sunt isomorfe. Pornind de la această premisă metafizică, urmează că fiecărei idei îi corespunde un corelat fizic, un *ideatum*. Acest lucru nu înseamnă că nu pot exista idei false, de vreme ce adevărul implică mai mult decât o simplă corespondență între o idee și un *ideatum*; ideea trebuie să fie, de asemenea, o idee adecvată; aceasta implică mai mult decât corespondența externă cu obiectul pe care ideea susține că îl reprezintă; ea trebuie să reprezinte, de asemenea, adevărata natură a obiectului reprezentat. Este clar că Spinoza folosește termenul „adevărat" în mod diferit de uzajul comun. Pentru ca o idee să fie adevărată, în sensul lui Spinoza ea trebuie nu numai să corespundă faptelor, ci trebuie, de asemenea, să fie cunoscută ca adevărată, și ca natura obiectului căruia îi corespunde să fie cunoscută; numai atunci se spune despre o idee că este adecvată și adevărată.

Falsitatea este astfel o lipsă de cunoaștere; pe de altă parte, o idee care nu ar corespunde faptelor ar fi de asemenea falsă. A avea o idee adecvată în privința lui *X* implică înțelegerea lui *X*, adică a cunoaște cauzele pentru care *X* este așa cum este; aceasta implică explicarea lui *X* prin deducerea sa din alte idei adecvate. În ultimă instanță, lanțul ideilor adecvate își are originea în adevăruri și concepte axiomatice necesare numite „noțiuni comune". O idee inadecvată este asemenea unei concluzii fără premise. O idee este mai mult sau mai puțin adecvată în măsura în care poate fi integrată într-un sistem mai mult sau mai puțin general de explicații; sistemul va fi mai general și mai robust în măsura în care caracteristicile lumii pot fi unificate și deduse din acesta prin intermediul raționamentului deductiv. O idee devine mai adecvată — astfel, adecvația este o chestiune de grad — prin integrarea, ca noțiune deductibilă, într-un sistem încă și mai larg, mai cuprinzător, mai unificator și mai explicativ. Adecvația completă ar implica integrarea ideii sau noțiunii, din punct de vedere deductiv, într-un sistem care descrie ordinea totalității lucrurilor; în ultimă instanță, acesta este sistemul ideal contemplat de Dumnezeu. Sistemul complet adecvat de idei va fi deductibil, în ultimă instanță, din „noțiuni comune" universal acceptate, care sunt văzute ca evidente de către rațiunea intuitivă; acestea sunt adevărurile axiomatice necesare și conceptele de bază ale științei și metafizicii lui Spinoza, care includ sau constituie caracteristicile logic necesare și esențiale ale universului.

O idee adecvată constituie marca intrinsecă a adevărului, distinctă de marca extrinsecă prin care o idee doar corespunde obiectului sau; o idee complet adecvată nu doar corespunde *ideatum*-ului sau; ea ne arată adevărata natură sau înțelegere a *ideatum*-ului său. O idee falsă este o idee inadecvată; știm că ea corespunde unui *ideatum*, dar ea va denatura și nu va reuși să explice natura acelui *ideatum*, prin eșecul de a plasa ideea într-un sistem deductiv de explicații care este constituit pe baza unui sistem coerent de idei care reprezintă adevărata ordine a lucrurilor. A avea o idee adecvată sau adevărată a lui *X* înseamnă a-l înțelege pe *X*, ceea ce înseamnă a-l explica pe *X*, adică a cunoaște cauzele lui *X*. Criteriul adevărului este dat de caracteristici ale ideilor sau ale propozițiilor înseși și de relația logică doveditoare dintre ele, și nu de simpla comparație între idei și lume; determinarea a ceea ce este adevărat și a ceea ce știm despre lume ne este disponibilă în cadrul cercului ideilor înseși, în forma intuițiilor rațiunii care ne pun la dispoziție „noțiunile comune" și deducțiile logice necesare rezultate din aceste noțiuni. La nivelul ideilor în întregime adecvate suntem în situația de a avea un acord perfect între idei și realitate.

Putem folosi un exemplu spațial perspectival pentru a înțelege noțiunea de știință complet adecvată. Ceea ce văd acum este numai într-un fel adevărat — numai din propria mea perspectivă, din punctul meu de vedere; dacă m-aș mișca, sau dacă aș fi biologic diferit, ceea ce aș vedea ar fi diferit — viziunea mea este, în acest sens, particulară. Scopul unei înțelegeri adecvate este de a nu vedea

lucrurile din nici un punct de vedere; adică, a elimina acele caracteristici care fac ca punctul meu de vedere să fie al meu, sau un simplu punct de vedere. Intelectul ne asigură deja asemenea adevăruri radicale nonperspectivale: 2 + 2 = 4, de exemplu. Acest lucru este adevărat din toate punctele de vedere; adevărul lui este necondiționat prin aceea că nu depinde de nici o referință care se limitează la o perspectivă. Aceasta este natura ideilor în întregime adecvate despre lume; acestea se găsesc în „noțiunile comune" universal și rațional valabile și în deducțiile rezultate din ele.

Aceste considerente exclud percepția senzorială ca mijloc de a ajunge la idei adecvate referitoare la lume; trebuie să ne propunem ca scop o concepție intelectuală asupra lumii, eliberată de confuzia dintre lucrurile din lume și efectul lor asupra noastră în termenii proceselor corporale. Când vedem soarele, credem în mod confuz că *ideatum*-ul ideii pe care o avem în mod confuz este soarele însuși, în vreme ce *ideatum*-ul este, de fapt, în sensul corelatului său fizic, procesul corporal ce corespunde percepției soarelui, care este un rezultat al efectului soarelui asupra noastră. Acest lucru nu constituie o problemă importantă dacă ajungem să înțelegem natura însăși a percepțiilor noastre; luate separat, ideile percepției nu sunt false, dar pot deveni astfel — devenind prin urmare inadecvate sau neadevărate — când sunt plasate într-un context explicativ mai larg. O idee adevărată, și deci adecvată, referitoare la soare așa cum este acesta în el însuși va fi abordată prin deducția ei din alte idei care constituie părți ale unei științe generale despre obiectele fizice, ale cărei concepte sunt sesizate de intelect; această abordare va înlocui ideea „falsă", inadecvată, a percepției senzoriale. Sistemul complet adecvat de idei situează fiecare idee în cadrul unei totalități ideatice, astfel încât relația de tip deductiv a ideilor reprezintă adevărata ordine a cauzelor din lume. Acest sistem este lumea înțeleasă de intelectul lui Dumnezeu, care este identic cu lumea.

În ultimă instanță, viziunea complet adecvată despre lume a lui Spinoza este *sub specie aeternitatis* — viziunea din perspectiva eternității, din afara timpului, din nici un punct de vedere. Aceasta este opusă aceleia *sub specie durationis* — viziunea lucrurilor așa cum apar acestea în timp. Dumnezeu este cel care are o asemenea viziune eternă, nontemporală asupra lumii, iar scopul nostru trebuie să fie participarea la o astfel de viziune. Noi posedăm deja asemenea adevăruri universale nontemporale în cadrul matematicii și geometriei; este lipsit de sens să judecăm în perspectivă temporală adevărul 2 + 2 = 4; acesta este mai mult decât întotdeauna adevărat, pentru că adevărul său se află cu totul în afara timpului, în eternitate; conceptul de durată nu are aici nici o aplicație. Spinoza crede că o explicație adevărată, și deci complet adecvată a lumii poate fi dată numai prin intermediul unei viziuni care, în mod similar, se situează *sub specie aeternitatis*; viziunea din afara timpului este pasul final în procesul de eliberare a unei concepții de orice perspectivism; ajunși aici, am fi în posesia explicației

deductive eterne, necesare și *a priori* a tuturor lucrurilor. Putem sesiza câteva dintre aceste adevăruri; dar gândirea noastră finită nu ne îngăduie să înțelegem decât o mică parte a lor.

Există trei niveluri sau tipuri de cunoaștere. Primul tip este experiența senzorială, al doilea tip este raționamentul deductiv, iar al treilea este intuiția imediată a rațiunii.

Percepțiile senzoriale sunt folositoare în măsura în care ne asigură o cunoaștere limitată a faptelor particulare și construiesc generalizări de tip inductiv. Gândirea noastră finită nu poate percepe infinitatea cauzelor care ne-ar pune la dispoziție idei adecvate privind obiectele percepțiilor senzoriale. Gândirea noastră finită nu poate face față infinitei complexități presupuse de deducția adevărurilor referitoare la modalitățile finite („Pe biroul meu este o carte roșie") din esența lui Dumnezeu. Cunoașterea de al treilea tip, intuiția rațională, este cea mai înaltă formă de înțelegere. În acest caz, nu numai că avem idei care ne pun la dispoziție explicații logice prin aceea că sunt derivate deductiv din premise, așa cum se întâmplă în al doilea fel de cunoaștere, ci, mai mult, suntem în situația de a înțelege pur și simplu întreaga demonstrație într-un singur act intelectual prin sesizarea regulii în cazul respectiv. În cazul percepției senzoriale, ne apar una după alta idei inadecvate, fragmentare și fără legătură din punct de vedere logic (ceea ce se corelează cu stări ale corpului înțelese inadecvat), fără nici o posibilitate reală ca ordinea apariției lor să reflecte adevărata ordine a cauzelor. Percepția senzorială nu este necesară și nu ne poate da cunoașterea esenței lucrurilor; în măsura în care nu distingem lucrul de esența lui, îi putem deduce natura din definiția sa. Percepția senzorială ne poate asigura cunoașterea faptului *că*, dar nu cunoașterea *de ce*, care implică deducerea necesității a ceea ce este perceput ca fiind lucrul respectiv. Cu toate acestea, percepția senzorială ne pune la dispoziție un fel de nivel de jos al cunoașterii, de vreme de satisface ceea ce par să fie cele trei condiții puse de Spinoza pentru cunoașterea faptului că:

(a) *p* corespunde lucrului respectiv;
(b) nu există nici un motiv pentru a ne îndoi de *p* (ceea ce înseamnă că *p* nu poate fi pus la îndoială);
(c) există un motiv întemeiat pentru a afirma că *p* este lucrul respectiv (nu avem de-a face cu o presupunere).

Experiența senzorială ca temei al afirmării unor anume lucruri sau a unor generalizări inductive pare să satisfacă aceste condiții. Cunoașterea în sensul cel mai înalt, aparținând tipurilor al doilea și al treilea, care implică demonstrația deductivă sau necesitatea logică, satisface în mod clar condițiile de mai sus ale cunoașterii, dar într-un grad mai înalt.

Cel de-al treilea tip de cunoaștere este tipul de înțelegere pe care îl are Dumnezeu asupra lucrurilor în totalitatea lor, derivată din „noțiunile comune".

Viziunea lui Dumnezeu asupra lumii *sub specie aeternitatis* telescopează descendent procesul rațional deductiv implicat în înțelegerea totalității lumii într-un „punct" intelectual. Astfel, timpul este, în ultimă instanță, lipsit de realitate din punctul de vedere al privirii lui Dumnezeu. Explicația ultimă a lumii se găsește în lume; lumea este în întregime explicabilă ca sistem care se autoconține.

Concluziile metafizice generale sunt reflectate în răspunsul lui Spinoza la problema relației dintre spirit și corp: monismul ontologic (existența unei singure substanțe) este combinat cu un dualism conceptual (aspect dublu). Ființa umană este înțeleasă drept spirit sau drept trup — acestea sunt cele două aspecte ale aceluiași lucru; într-adevăr, *ideatum*-ul spiritului este corpul uman. Aceasta nu înseamnă că suntem în permanență conștienți de corpul nostru, ci doar ni se atrage atenția asupra dublei folosințe a „ideii de" în opera lui Spinoza. În primul rând, există aceea derivată din viziunea conform căreia ideile sunt expresii mentale a ceea ce este exprimat prin atributul întinderii; în al doilea rând, există sensul în care am o idee *despre* un obiect. În cazul ideii de masă avem de-a face cu un prim înțeles al „ideii de" masă, în sensul că ideea este expresia mentală a unei stări a corpului meu afectat de masă (aceea care ar putea fi implicată în faptul de a vedea masa); există și un al doilea înțeles, diferit, al „ideii de", în sensul că ideea mea se referă la masă — conținutul sau obiectul ei este masa. În acest al doilea sens se spune despre idei că sunt active și că pun în evidență intenționalitatea: ele trimit, dincolo de ele însele, la un obiect intențional.

Nu poate exista nici o relație *cauzală* între spirit și corp; conceptele spiritului și conceptele corpului sunt incomensurabile, astfel că deducțiile logice, și, în consecință, legile cauzale, care presupuneau discuția referitoare la cele două moduri în care poate fi conceptualizată substanța sunt lipsite de sens. Relația dintre cele două sisteme conceptuale este asemănătoare aceleia dintre două limbaje autonome care pot spune sau exprima aceleași lucruri fiecare în felul său, diferit. Există o anume relație între spirit și corp: este corelația dintre stările determinate ale celor două atribute ale substanței unice. Complexitatea gândirii de care este capabil un spirit este, prin urmare, dublată direct de complexitatea corpului; o ființă umană este capabilă de procese de gândire complexe, iar acest lucru este corelat cu complexitatea corpului. Aceasta înseamnă că, deși oricărei modalități fizice (*ideatum*) văzute sub aspectul întinderii îi corespunde o idee, celor mai multe lucruri le lipsește complexitatea necesară pentru a fi capabile de gândire conștientă. Spinoza nu afirmă existența gândirii în cazul pietrelor sau scaunelor; însă deosebirea dintre ele și noi este numai una considerabilă de grad.

Ființa umană este un tip de modalitate finită a unei substanțe infinite. Ceea ce dă sens noțiunii oricărei modalități finite care are individualitate limitată este *conatus*-ul nostru (urmărire, străduință, putere): străduința de a-și menține integritatea sau continuitatea în existență împotriva efectelor cauzelor externe. Natura sau esența unei modalități finite este aceea fără de care aceasta ar înceta

să existe chiar și ca individ, prăbușindu-se sub efectul distructiv al cauzelor externe. În măsura în care stările unui lucru sunt deductibile din natura sau esența sa, avem de-a face cu *conatus*-ul sau puterea acelui lucru de a se autoconserva. Acesta variază gradual și tipologic. Cu cât este mai mare *conatus*-ul, cu atât este lucrul mai autonom, și cu cât *conatus*-ul este derivat într-o măsură mai mare direct din esența lucrului, cu atât este mai mare puterea de autoconservare, putere care este datorată în ultimă instanță și exprimă puterea singurului individ cu adevărat independent, Dumnezeu. Modalitățile finite ce au un nivel mai înalt, cum sunt organismele, pun în evidență cu claritate existența *conatus*-ului: ele încearcă să rămână ceea ce sunt — un om, un câine — cu un oarecare grad de individualitate. Cu cât este mai mare *conatus*-ul nostru, cu atât înțelegem mai bine esența noastră ca ființe raționale; acest lucru pare să provoace însă un conflict cu individualitatea noastră, pentru că în acest caz suntem în situația de a aprecia legătura noastră cu totalitatea naturii. Desigur, nici o modalitate finită nu se poate, în ultima instanță, autoexplica, dar gradul său de independență este determinat de echilibrul dintre explicația derivată „activă" (internă) a stărilor sale și aceea pasivă (externă).

Un rezultat al acestor considerente este că nici un lucru nu poate fi cauza propriei sale distrugeri; distrugerea unui lucru survine întotdeauna prin cauze externe. Aceasta se întâmplă deoarece *conatus*-ul unui lucru este esența sa, iar esența sa, pusă în lumină de definiție, afirmă ceea ce este lucrul; astfel, în măsura în care un lucru este considerat numai în sine, în virtutea esenței sale, el nu poate fi distrus ca atare. Ceea ce pare să facă sinuciderea imposibilă. Dar Spinoza poate răspunde că sinuciderea reprezintă un caz în care ființa este copleșită de cauze externe. Oricum, cazurile de autosacrificiu care pot fi susținute în mod rațional complică lucrurile; răspunsul este legat de concepția lui Spinoza conform căreia libertatea acționează în acord cu principiile raționale universale.

Libertatea nu constă în aceea că suntem capabili de a face altceva decât ceea ce facem; nu este opusă necesității; ea este înțeleasă în opoziție cu constrângerea. Tot ceea ce există este necesar fie datorită esenței sale, fie datorită unei cauze externe (o altă modalitate finită); tot ceea ce nu există este imposibil fie datorită faptului că esența sa conține o contradicție, fie datorită lipsei unei cauze externe (eficiente). Lanțul extern al cauzalității este, în ultimă instanță, necesar, prin aceea că derivă din esența lui Dumnezeu; impresia de întâmplător pe care o avem este doar o consecință a ignorării cauzelor. Suntem liberi în măsura în care explicația a ceea ce facem derivă din dispoziția noastră înnăscută de a ne comporta într-un anumit fel, atunci când natura noastră esențială este confruntată cu o situație dată. Natura exactă a *conatus*-ului diferă de la organism la organism. Nu există nimic bun sau rău în sine; lucrurile sunt bune sau rele pentru cineva anume sau pentru un anumit tip de lucru. Totul este liber „în măsura în care este el însuși"; adică, în măsura în care explicația a ceea ce face decurge din esența sa,

care îl determină să fie ceea ce este. În acest sens, Dumnezeu este absolut liber; nu pentru că ceea ce decurge din natura Sa ar putea fi diferit de ceea ce este — nu pentru că El ar fi putut „acționa" —, ci pentru că Dumnezeu se autodetermină în totalitate și este, astfel, total lipsit de constrângere. Suntem într-o stare de servitute în măsura în care suntem sclavii determinărilor și circumstanțelor externe. Aceasta nu înseamnă că trebuie să trăim fără emoții, ci că trebuie, pentru a fi liberi, să avem emoții *active* care decurg din rațiune; trebuie să ne controlăm emoțiile *pasive* care decurg din cauze externe. În măsura în care omul este determinat din exterior, el acționează sub influența unor idei inadecvate, ratând înțelegerea procesului prin care evenimentele trebuie să-și urmeze unul altuia ca rezultat al necesității logice. Omul liber acționează așa cum îi dictează rațiunea, în virtutea determinării cauzale a unei logici interne; principiile rațiunii sunt *universale*, astfel încât, în măsura în care acționăm sub impulsul rațiunii, devenim liberi, pentru că acționăm datorită unor cauze independente de circumstanțe particulare.

Aceasta ne readuce la ideile adecvate și la legătura lor metafizică cu căutarea de către Spinoza a fericirii, împăcării și libertății umane. Pentru a înțelege această căutare, trebuie să ne amintim că Spinoza combină necesitatea cauzală cu aceea logică. În măsura în care nutrim idei adecvate, ideile noastre își urmează una alteia printr-o logică internă, o logică independentă de cauze externe. Explicația pentru apariția unei idei, în măsura în care este adecvată, va fi găsită prin deducerea sa logică din idei anterioare; acest lucru ne pune la dispoziție o integritate logică și cauzală, un sistem autosuficient și autonom bazat pe principii raționale universale independente de explicații externe și deci de cauze externe. Va exista un echivalent corporal al acestui aspect mental al ființelor umane, și în acest sens suntem liberi. Ceea ce *conatus*-ul omenesc caută să conserve în ultimă instanță este însăși această putere de autodeterminare. El ajunge la cel mai înalt grad când ideile sale sunt *sub specie aeternitatis*, pentru că astfel de idei sunt absolut necesare și universal adevărate.

Suntem liberi când acționăm în conformitate cu rațiunea pentru că dictatele rațiunii sunt necesare, universale și categorice, și astfel independente de context sau de situația particulară. Acționăm independent de cauzele și circumstanțele contingente externe dacă acționăm conform rațiunii: atunci suntem liberi.

Emoțiile omenești pasive sunt controlate de rațiune în cel mai înalt grad în cadrul celui de-al treilea tip de cunoaștere, pentru că atunci adevărul pe care îl sesizăm nu este o deducție abstractă, ci este intuit nemijlocit în cazul în speță; astfel, el devine nu un adevăr pe care îl acceptăm doar rațional, ci unul care are *forța* sau *puterea* de a produce schimbări în stările noastre emoționale. Inferența are în aceeași măsură forță și temeinicie. Dar, de vreme ce Spinoza este un determinist strict, este dificil de a vedea ce poate *face* cineva pentru a adopta atitudinile pe care el le socotește dezirabile; putem fi convinși că le avem sau nu.

Scopul nostru trebuie să fie acela de a ajunge la o concepție asupra lumii care să fie imparțială și eternă. Prin năzuința către concepția complet adecvată, care stă *sub specie aeternitatis*, de care numai Dumnezeu este în întregime capabil, se ajunge la constatarea faptului că tot ceea ce se întâmplă este datorat unei necesități logice stricte; totul decurge, prin necesitate logică, din natura imuabilă a lui Dumnezeu. Putem astfel să ne reconciliem cu necesitatea lucrurilor. Nu are rost să urâm un om care ne lovește, așa cum nu are rost să urâm un copac care cade peste noi; deși în ambele cazuri acest lucru nu ne împiedică să încercăm să facem ceva, ca, de pildă, să ne ferim, înțelegem totuși, prin intermediul rațiunii, necesitatea a ceea ce se întâmplă.

Cu toate că, se pare, că nu putem face nimic pentru a aduce oamenilor fericirea și pacea sufletească, acestea constau totuși în a avea o anumită atitudine cu privire la lume. Omul înțelept se angajează într-o existență de contemplație filosofică, studiind ceea ce este rațional și etern: o viață relativ independentă față de vicisitudinile existenței și de nestatornicia împrejurărilor date, una care ne asigură o plăcere stabilă și ne garantează pacea spiritului; mintea tulburată este alinată atunci când lumea și evenimentele vieții sunt considerate *sub specie aeternitatis*. Înțelegerea rațională conform căreia Dumnezeu este cauza eternă ultimă a tuturor lucrurilor este ceea ce Spinoza numește „iubirea intelectuală de Dumnezeu". În măsura în care cultivăm concepții sau idei *sub specie aeternitatis*, ne eliberăm de robia timpului, de vreme ce asemenea concepții sunt absolut necesare și nu presupun nici o referință temporală; iar fericirea noastră ultimă constă tocmai în aceasta: în măsura în care facem acest lucru, participăm la viziunea eternă a lui Dumnezeu și la existența eternă care este existența lui Dumnezeu.

Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) era fiul unui profesor de filosofie morală de la Universitatea din Leipzig. Educația de tinerețe a lui Leibniz, având un fundal religios luteran, ar fi cuprins studiul limbilor latină și greacă, al teologiei și al logicii aristotelice. A absolvit Universitatea din Leipzig în 1663 și și-a obținut doctoratul în 1666, la Universitatea din Altdorf, de lângă Nurnberg. Și-a început activitatea în slujba baronului de Boineburg, care a fost la început ministru al Prințului Elector și arhiepiscop de Mainz, dar, în 1667, după moartea lui Boineburg, a trecut în slujba ducelui de Brunswick, la Hanovra. Una dintre atribuțiile sale principale a fost aceea de bibliotecar. Între 1672 și 1676, Leibniz a efectuat o misiune diplomatică la Paris, care era pe atunci centrul activității intelectuale europene. Acolo a cunoscut gânditori importanți precum Malebranche, Arnauld (cu care Leibniz a corespondat intens) și fizicianul Huygens. Huygens,

recunoscând talentul lui Leibniz, a inițiat îmbunătățirea cunoștințelor matematice ale acestuia. La Paris, Leibniz ar fi cunoscut foarte bine filosofia carteziană. În 1673 Leibniz a vizitat Londra, unde l-a cunoscut pe chimistul Boyle și pe secretarul Societății Regale, Oldenburg; în cursul acestei vizite s-a familiarizat, de asemenea, cu materialismul lui Hobbes. În 1676 s-a dus la Amsterdam în speranța că va găsi în lucrările lui Spinoza răspunsuri la întrebările pe care și le-a pus în legătură cu filosofia carteziană. A petrecut acolo o lună; o parte a timpului și-a petrecut-o citind *Etica* lui Spinoza, o altă parte discutând-o cu autorul însuși, care era bolnav.

Au existat multe influențe asupra filosofiei lui Leibniz; în afara celor deja menționate, Leibniz a fost impresionat de dialogurile *Fedon* și *Thaitetos* ale lui Platon și era familiarizat cu filosofia scolastică (derivată din Aristotel) — de exemplu, cu noțiunea formelor substanțiale.

Leibniz avea interese extraordinar de largi, fiind activ în aproape toate domeniile de cercetare imaginabile, de la geologie și inginerie minieră la filosofie, matematică și logică. Era, într-adevăr, un matematician de geniu, și a descoperit, independent de Newton și în același timp cu el, calculul infinitezimal. Fertilitatea minții sale a lăsat în urmă o mulțime de proiecte neterminate. Leibniz era un om capabil de excese de muncă intelectuală; se spune despre el că petrecea zile în șir stând și lucrând la biroul său — și chiar că dormea pe scaun. La Hanovra, unde și-a petrecut cea mai mare parte a timpului, suferea de izolare intelectuală. Pe vremea lui Leibniz existau puține reviste academice și scrisorile erau principalul mijloc de a schimba idei. Masiva corespondență a lui Leibniz include peste 1000 de corespondenți; într-un singur an scria cu regularitate la peste 150 de oameni. Spera că într-o bună zi raționamentele din toate domeniile de cercetare vor fi reunite într-un singur sistem, un sistem de calcul universal al tuturor raționamentelor, care va elimina disputele inutile; răspunsurile la neînțelegeri vor putea fi date pur și simplu prin calcul.

Leibniz nu s-a căsătorit niciodată; a cerut pe cineva în căsătorie, dar femeia a ezitat suficient de mult pentru a-l face să-și schimbe gândul. Avea o înălțime medie și ochi inteligenți și scrutători; avea umeri largi, dar umbla gârbovit și avea plămânii slabi. Ultimii ani ai vieții sale au fost unii de singurătate și uitare. Nici un membru al casei Brunswick nu s-a deranjat să vină la funeraliile sale.

Filosofia lui Leibniz nu se aseamănă cu o clădire construită pe fundații de nezdruncinat, ci mai degrabă cu o platformă ținută în echilibru prin ajustări permanente ale greutăților puse pe diverse principii logice fundamentale. Aceste principii fundamentale ale filosofiei lui Leibniz sunt logic interconectate, și pentru acest motiv ea nu are un punct de plecare fixat o dată pentru totdeauna.

În filosofia lui Leibniz există o conexiune intimă între metafizică și natura fundamentală a logicii. Această viziune are o continuitate neîntreruptă: ea sugerează că în concluziile derivate din structurile fundamentale ale logicii se

regăsesc în întregime structurile fundamentale ale lumii. Anumite adevăruri importante derivate din logică sunt apreciate de Leibniz ca influențând orice încercare de a explica natura *fundamentală* a lumii care este studiată de metafizică. Probabil cea mai bună abordare a filosofiei lui Leibniz constă în a expune adevărurile fundamentale ale gândirii sale și, apoi, a urmări cum le folosește pentru a rezolva anumite probleme filosofice. Există cinci principii fundamentale majore în filosofia lui Leibniz:

(1) *Principiul predicatului-în-subiect: natura propoziției*
Acest „principiu *inesse*" susține că, în *toate* propozițiile adevărate, ceea ce se spune despre un subiect este conținut în conceptul subiectului. Toate propozițiile sunt reductibile în ultimă instanță la forma subiect-predicat. Acest lucru generează o teorie a adevărului conform căreia în toate propozițiile adevărate și numai în ele predicatele sunt conținute în conceptul subiectului; toate propozițiile analitice sunt adevărate și toate propozițiile adevărate sunt analitice.

(2) *Principiul noncontradicției*
Acesta afirmă că propozițiile *p* și non-*p* nu pot fi ambele simultan adevărate și că orice propoziție care implică o contradicție este cu necesitate falsă; de asemenea, orice propoziție a cărei negare implică o contradicție este în mod necesar adevărată.

(3) *Identitatea indiscernabilelor*
Acesta spune că nu pot exista două entități care își au *toate* proprietățile în comun. Entitățile care sunt identice în ceea ce privește lista calităților lor reprezintă una și aceeași entitate; ele sunt indiscernabile.

(4) *Principiul rațiunii suficiente*
Trebuie să existe o rațiune suficientă (o explicație completă) care face ca toate lucrurile din lume să fie așa cum sunt și nu altminteri, chiar dacă nu putem cunoaște această rațiune. Nu este de admis nici un adevăr inexplicabil cu privire la lume.

(5) *Principiul perfecțiunii*
Acele propoziții care descriu lumea cea mai desăvârșită — cea mai bună dintre lumile posibile — sunt adevărate. Aceasta înseamnă a spune că Dumnezeu creează cea mai desăvârșită lume pe care o poate crea, fapt ce implică ideea că cea mai desăvârșită lume este „cea mai simplă în ipoteze și cea mai bogată în fenomene"; Dumnezeu sporește la maximum atât plenitudinea sau varietatea fenomenelor, cât și ordinea sau simplitatea ipotezelor explicative.

Leibniz face o distincție fundamentală în logica sa între „adevăruri ale rațiunii" (adevăruri necesare sau eterne) și „adevăruri ale faptelor" (adevăruri contingente). Adevărurile rațiunii sunt acele adevăruri care, prin intermediul unei

analize finite, arată că negarea lor produce o contradicție, adică o afirmare a lui (*p* și non-*p*). A afirma un adevăr necesar înseamnă, prin analiză, a afirma o identitate. Analiza este un proces de substituție definițional: de exemplu, 1 + 1 este substituit prin definiție cu 2. Astfel, a afirma că 2 + 2 = 4 înseamnă în ultimă instanță a afirma că 1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1, a nega faptul că 2 + 2 = 4 ar genera în mod evident contradicția că 1 + 1 + 1 + 1 ≠ 1 + 1 + 1 + 1. A admite că (*p* și non-*p*) ar putea fi adevărată ar putea amenința existența oricărei discuții cu sens, de vreme ce n-am mai putea face distincția fundamentală reclamată de orice asemenea discuție, aceea dintre afirmare și negare. Afirmația că *p*, și negația sa, non-*p*, nu pot fi simultan adevărate. Adevărurile faptice nu implică, atunci când sunt negate, o contradicție; a nega că „Alan poartă o cămașă verde" nu pare să implice nici o contradicție. Adevărurile rațiunii sunt adevăruri necesare prin aceea că nu pot fi altminteri; trebuie să fie adevărate; în orice lume posibilă aceste adevăruri trebuie să stea în picioare. Adevărurile faptice sunt contingente, ele ar fi putut fi altfel; ar putea să nu fie adevărate; ar putea exista lumi în care aceste adevăruri nu rezistă. Leibniz acceptă că adevărurile rațiunii pot fi cunoscute independent de orice experiență senzorială, *a priori*; în vreme ce adevărurile faptice pot fi cunoscute doar prin cercetarea lumii, *a posteriori*.

Leibniz argumentează că, deși înțelesurile termenilor unei limbi pot fi, într-o anumită măsură, o chestiune ce ține de definiții arbitrare, acest lucru nu înseamnă că adevărurile contingente sau necesare exprimate într-o limbă sunt dependente de fapte contingente referitoare la limbă; singurul lucru contingent este forma particulară a *expresiei* pe care o iau aceste adevăruri, și nu statutul logic al adevărurilor înșeși, fie ele necesare sau contingente. Distincția dintre adevărul exprimat și forma expresiei unui adevăr este cu deosebire importantă în cazul adevărurilor necesare, pe care Leibniz le apreciază ca eterne și obiective.

La prima vedere, filosofia lui Leibniz poate părea vădit falsă; unele dintre principiile fundamentale expuse mai sus, departe de a fi adevăruri universale, par cu desăvârșire false când sunt aplicate lumii. De exemplu, este în mod sigur *posibil* (sau chiar probabil) să existe două obiecte identice? Este în mod sigur evident că toate adevărurile sunt adevărate în virtutea faptului că predicatele sunt conținute în conceptele subiectelor lor? Devine clar, în orice caz, că obiectul la care Leibniz aplică principiile fundamentale este structura de bază a realității; această realitate este o realitate metafizică, una care stă înapoia lumii așa cum aceasta *apare*; ea este sesizată de intelect printr-o logică inexorabilă care se referă la modul în care lumea este și *trebuie* (cu necesitate) să fie la nivelul său fundamental, pentru ca adevărurile cele mai temeinice ale rațiunii să se susțină. Dacă acceptăm principiile de bază ale lui Leibniz, atunci, argumentează el, natura realității nu este așa cum ne apare, ci este cu totul diferită. Aceasta înseamnă a caracteriza substanța, sau realitatea adevărată.

Cercetarea acestei structuri fundamentale poate începe prin luarea în considerare a substanței. În filosofia carteziană există două „substanțe create": spiritul și materia. În cea a lui Spinoza doar o singură substanță: „Dumnezeu sau Natura" Ceea ce pare să lase în afara sa viziunea carteziană este o explicație a individului, sau a identității. Dacă privim în jurul nostru, pare evident că unele lucruri sunt indivizi separați, capabili de a rămâne, fiecare în parte, același tip *individual* de lucru de-a lungul schimbărilor, în vreme ce alte lucruri sunt doar „grămezi" sau adunări de calități lipsite de unitate intrinsecă. Comparați o grămadă de pietricele, care nu este un fel de lucru, cu un crab găsit pe plajă. Filosofia scolastică derivată din cea a lui Aristotel a căutat să dea seama de acest lucru prin noțiunea de „forme substanțiale". Astfel, sufletul este o formă substanțială a trupului, pentru că orice i s-ar întâmpla cuiva, atâta timp cât acea persoană există, sufletul rămâne același; fără o asemenea noțiune nu putem explica faptul că cineva tânăr a devenit bătrân rămânând aceeași persoană[13]; orice schimbare ar produce, strict vorbind, o nouă entitate, și nu aceeași entitate având o nouă proprietate. Noțiunea de indivizi are drept scop, aici, să sprijine distincția pe care o facem între lucruri care posedă o unitate organică intrinsecă, fiind *tipuri* de lucruri, precum oamenii și câinii, și lucrurile care sunt simple grămezi de material, precum o movilă de pietricele. Dar, urmărind lucrurile care sunt unități adevărate sau indivizi adevărați, Leibniz trece mult dincolo de formele substanțiale ale simțului comun aristotelic — tipurile naturale, precum om sau cal.

În cazul obiectelor fizice, identificarea unităților reale (lucruri care rămân de *același tip* de-a lungul schimbării) este relativ neimportantă; este posibil să se spună că toate obiectele fizice sunt părți ale aceleiași substanțe întinse. În cazul unei persoane, văzute ca spirit, individualitatea devine un lucru de maxim interes; identitatea în acest caz este de importanță vitală. Spinoza îi provoacă pe cartezieni în chestiunea instituirii unui principiu de individualizare a spiritelor; dacă singurul atribut esențial al spiritului este gândirea, este dificil să înțelegem cum poate exista o pluralitate de substanțe sau spirite distincte diferențiate prin esență. Concluzia lui Spinoza este aceea de a nega orice sens al individualităților ca substanțe, atât obiectelor fizice, cât și spiritelor; ele au o individualitate limitată la nivelul modalităților, dar reprezintă toate modificări (modalități) ale substanței unice, fiind, așadar, lipsite de orice unitate substanțială ultimă independentă. Leibniz se situează pe aceeași poziție cu cartezienii prin aceea că este de acord cu existența unei pluralități de indivizi substanțiali, dar face din această judecată una atotcuprinzătoare: pentru ca toate lucrurile din lume să fie reale, trebuie să existe, la un nivel profund, unități adevărate sau indivizi: entități complet autonome.

Aceste considerații ne conduc către ceea ce Leibniz numește „labirintul compoziției continuumului", care îl poartă spre propria sa concepție asupra substanței, și astfel spre natura ultimă a realității. Leibniz definește substanța prin aceleași condiții ca și Descartes și Spinoza: faptul că atunci când luăm în

considerare natura lumii și explicațiile noastre referitoare la această lume trebuie, dacă nu vrem să intrăm pe o pantă regresivă infinită, să ajungem la ceva care este (a) independent sau autonom din punct de vedere ontologic și (b) care se autoexplică. Substanța este materia permanentă care se află înapoia aparențelor, acestea din urmă fiind secundare sau derivate. Lucrurile din lume par să se schimbe; explicația acestor schimbări se termină cu ceva care rămâne același, altminteri explicația ar regresa la infinit. Ceea ce este în întregime real este complet independent și se autoexplică; ceea ce este în întregime real este constituentul neschimbător, logic și ultim al schimbării și pluralității. Explicația tuturor lucrurilor, dacă nu dorim să regresăm la infinit prin necesitatea de a ne referi întotdeauna la un alt lucru pentru o explicație exterioară cu privire la ce intenționăm să explicăm, trebuie să se oprească la ceva care să fie în întregime autonom din punct de vedere cauzal și să se explice în întregime pe sine în ceea ce privește stările sale.

Spinoza spune că substanța trebuie să conțină în sine explicația completă nu numai a naturii sale, ci și a existenței sale; el susține că nu poate exista decât o singură substanță, iar aceasta este totalitatea realității. Leibniz nu cere ca o adevărată substanță să conțină în sine însăși rațiunea propriei sale existențe, ci numai rațiunea întregii sale naturi, adică toate stările sale.

În viziunea lui Leibniz, atunci când explicăm în mod rațional lumea, trebuie să explicăm care este constituentul ultim al realității — cel care nu se schimbă de-a lungul schimbărilor naturale, ci este, mai degrabă, constituentul acestor schimbări și, pentru a evita regresul infinit al dependenței ontologice, să nu fie el însuși subiect al schimbărilor naturale. Leibniz caută acel ceva care, în raport cu toate instrumentele naturale ale schimbării, nu poate fi distrus și nu poate fi alcătuit din părți, fiind astfel indivizibil; combinarea și descompunerea agregatelor alcătuite din asemenea entități constituie orice schimbare și pluralitate percepute. Leibniz identifică această substanță adevărată ca fiind o *monadă* (cuvânt care vine din grecescul „unitate solitară"). În ultimă instanță, trebuie să ajungem la asemenea unități substanțiale, cu adevărat independente, fiecare dintre acestea fiind unică, și nu pur și simplu o colecție de părți; ele nu se schimbă prin mijloace naturale, ci există sau nu există toate în același timp. Ele sunt perfect determinate. Asemenea entități reprezintă singura modalitate de a ne asigura că am identificat adevărata substanță; ceva care nu depinde rațional sau ontologic de nici un alt element constituent, pentru că existența reprezintă totul sau nimic; fiecare entitate este de un tip unic, care sau există în mod desăvârșit, sau încetează să existe cu totul; fiind de un tip unic, dacă s-ar schimba în privința oricărui detaliu ar înceta cu totul să existe. Constituenții ultimi ai realității sunt o infinitate de tipuri individuale unice numite monade.

Chestiunea „labirintului continuumului" implică luarea în considerare a naturii ultime a lumii, îndeosebi a naturii materiei. Dacă lumea este un întreg

continuu, atunci părțile sale ar părea diviziuni arbitrare lipsite de realitate; dacă, pe de altă parte, părțile sunt reale, atunci lumea nu este un continuum, ci o colecție de părți discontinue fără legătură între ele. Scopul este acela de a reconcilia întregurile reale care sunt continue cu părțile reale care sunt indivizibile. Putem să ne referim la acest lucru ca la relația dintre întreguri și părți, și să-l prezentăm ca pe o dilemă: lucrurile întregi având întindere sunt fie divizibile până la un punct fie divizibile la infinit. Dacă întregurile având întindere sunt divizibile doar până la un punct, ajungem la atomi, care sunt părți reale pentru că sunt indivizibili; dar atunci întregul pe care aceștia îl alcătuiesc devine ireal pentru că este discontinuu, o simplă grămadă arbitrară de atomi între care nu există nici o conexiune internă. Sugestia conform căreia există, în plus, forțe care țin laolaltă atomii se situează împotriva considerării atomilor ca ultimi constituenți ai realității, pentru că în ipoteza menționată *totul* ar trebui explicat prin intermediul acestora din urmă. Coerența atomilor nu poate fi explicată nici printr-un sistem împletit de ochiuri și noduri; tot ceea ce este capabil de a avea ochiuri și noduri ar fi capabil el însuși de a avea părți, părți care necesită un principiu de coeziune intrinsecă. Dacă întregurile având întindere sunt divizibile la infinit, așa cum credeau cartezienii, atunci părțile sunt lipsite de realitate pentru că am avea de-a face cu un regres al divizibilității la infinit; iar acest lucru ne dă un întreg având părți ireale. Leibniz argumentează, împotriva atomismului fizic, că, în principiu, tot ceea ce are întindere trebuie să fie divizibil. Soluția căutării unei substanțe care reconciliază continuitatea reală a lumii cu indivizibilitatea reală a părților este excluderea *întinderii* dintre calitățile atribuite substanțelor: entitățile fundamentale ale lumii. Orice poate fi divizat ar înceta să existe ca un singur lucru, și astfel ar fi subiect al cauzelor externe, deci nu ar putea fi o substanță adevărată.

Substanțele ultime sunt monade fără întindere; ele sunt pur calitative (intensive) și nu au nici o proprietate cantitativă (extensivă); sunt independente în toate privințele, în afara propriei lor existențe, pentru care depind de Dumnezeu, și sunt simple, neavând părți; pot fi distruse numai printr-o totală anihilare (sau printr-un miracol), și nu prin schimbare naturală, pentru că schimbarea naturală este agregarea în perpetuă reconfigurare a monadelor. Această noțiune a substanței este derivată prin analogie cu „Eul" sau „sufletul" nonspațial, pentru că el este cel care rămâne același de-a lungul schimbărilor din viața noastră, astfel încât, datorită lui, ne putem păstra identitatea[14]. Monadele sunt constituenții neschimbători ai tuturor schimbărilor naturale, tot ceea ce se întâmplă în cadrul unei monade fiind un produs al propriei sale naturi interioare. Există o infinitate de monade, fiecare dintre ele fiind un tip individual unic în virtutea faptului că este identificat cu o listă unică și infinită de predicate care îi asigură proprietățile.

Leibniz combină contingența existenței cu principiul rațiunii suficiente pentru a pune în evidență o dovadă a existenței lui Dumnezeu. Pentru fiecare fapt sau adevăr trebuie să existe o rațiune suficientă. Dacă presupunem că ceva

există, trebuie să existe o rațiune pentru care acel ceva există mai degrabă decât nu există; această rațiune nu poate consta dintr-o serie de lucruri existente finite, pentru că nu am putea găsi niciodată printre lucrurile existente ceva a cărui existență nu ar cere ea însăși o altă explicație. Trebuie să găsim o astfel de rațiune în afara lumii, într-o ființă logic sau metafizic necesară — o ființă a cărei existență nu este contingentă — care își este rațiunea suficientă a propriei existențe. O altă formulare a acestui lucru este a spune că, deși starea *A* este explicată în mod suficient prin referirea la starea *B*, astfel încât putem explica prima sau a doua stare prin intermediul evenimentelor contingente din lume, nu putem, din interiorul lumii lucrurilor caracterizate prin stări, să explicăm de ce există lucruri care au cât de cât stări, și de ce există stări de un fel sau altul. Acest argument se bazează pe aplicabilitatea nelimitată a principiului rațiunii suficiente; am putea, în replică, să argumentăm că întrebarea „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?" sau „De ce trebuie să existe ceva?" nu are un răspuns; este un fapt brut dincolo de care nu putem trece.

Lumea așa cum ne apare, ca materie situată în spațiu și timp, este un grup de „fenomene bine fundamentate" (*phenomena bene fundata*); lumea așa cum ne apare reprezintă percepția noastră falsă a schimbărilor calitative din lumea monadelor; lumea aparențelor este secundă și derivată din realitatea fundamentală a unei infinități de monade autonome, care se autoexplică și care nu au părți. Aceasta rezolvă chestiunea reconcilierii continuității întregului cu realitatea indivizibilă (simplă) a părților: întregul este o plenitudine sau un continuum în virtutea existenței monadelor adiacente care diferă una de alta infinitezimal, iar părțile sunt reale prin aceea că monadele, neavând întindere, sunt indivizibile.

Dată fiind concepția monadică a adevăratei substanțe, putem acum să începem aplicarea la lume a principiilor de bază ale filosofiei lui Leibniz expuse mai sus. Monadele, ca substanțe adevărate, trebuie — cu excepția dependenței de Dumnezeu în ceea ce privește existența lor — să fie independente de toate celelalte lucruri și trebuie să se autoexplice în întregime; monadele pot îndeplini aceste două condiții dacă tot ceea ce este adevărat în privința lor este analitic adevărat. Fiecare monadă își are propriul *concept complet* pentru că în esența sa este conținut grupul *tuturor* predicatelor trecute, prezente și viitoare, care sunt adevărate în ceea ce privește respectiva monadă individuală, cu excepția existenței sale. Dumnezeu este singura substanță care există în relație cu toate lumile posibile, pentru că, spre deosebire de toate celelalte substanțe, faptul că Dumnezeu există este din punct de vedere analitic parte a conceptului Său complet sau a esenței Sale. Cu toate că existența tuturor monadelor, cu excepția lui Dumnezeu, este contingentă, Leibniz nu vede nici un sens în distincția dintre proprietățile accidentale și esențiale ale indivizilor substanțiali; toate proprietățile sunt esențiale prin aceea că sunt deductibile din conceptul complet al monadei; iar indivizii

substanțiali sunt individualizați numai prin luarea în considerare a întregii lor ființe sau a conceptului lor complet.

Leibniz crede că Spinoza confundă determinismul cu teoria necesității dusă la extrem. În vreme ce, în concordanță cu principiul rațiunii suficiente, toate lucrurile din lume trebuie să fie în întregime determinate — trebuie să existe ceva care este rațiunea suficientă pentru felul în care este un lucru —, aceasta nu înseamnă că această lume deterministă sau oricare alta este singura lume deterministă posibilă. Acest lucru ar implica confuzia între adevărurile necesare și cele contingente. Leibniz face această distincție și o derivă din ideea că toate propozițiile sunt, în ultimă instanță, reductibile la forma subiect-predicat; o propoziție adevărată este o propoziție în care predicatul este conținut în conceptul subiectului.

Adevărurile necesare (adevăruri ale rațiunii), precum 2 + 2 = 4, sunt acelea a căror negare, în sine, implică o contradicție; ele sunt în mod necondiționat adevărate în toate lumile posibile; au o necesitate absolută sau metafizică. Adevărurile contingente (adevăruri faptice) sunt acelea a căror negare nu implică în sine o contradicție logică; ele sunt, în orice caz, necesare în mod condiționat sau ipotetic, când sunt implicate din punct de vedere logic de alte propoziții adevărate din care ar fi o contradicție să se nege că rezultă. Adevărurile contingente (precum „Cezar a trecut Rubiconul") sunt adevăruri necesare în mod condiționat, dat fiind că substanța monadică individuală (Cezar), din care adevărurile sunt predicate (a trecut Rubiconul), *există*. O propoziție este *condiționat* necesară (contingentă) dacă negarea sa nu este o contradicție în sine, dar există o altă propoziție din care prima rezultă în mod logic. O propoziție este *necondiționat* necesară dacă, printr-o analiză finită, negarea sa este o contradicție în sine.

Adevărurile necesare necondiționate (adevăruri ale rațiunii) se susțin în toate lumile posibile și nu pot determina care dintre infinitele lumi posibile este actuală. Principiul noncontradicției este suficient pentru a da seama de adevărurile necesare metafizice, cu toate că Leibniz crede, de asemenea, că astfel de adevăruri sunt adevăruri obiective eterne prin aceea că există în mintea lui Dumnezeu. Dar în cazul adevărurilor contingente este necesară o rațiune suplimentară pentru a explica de ce anumite adevăruri sunt actualizate și altele nu. Adevărurile sunt contingente pentru că Dumnezeu nu a fost, în ultimă instanță, obligat din punct de vedere logic de principiul noncontradicției să actualizeze aceste adevăruri. *Rațiunea suficientă suplimentară* a adevărurilor contingente — care dintre posibilitățile nonnecesare sunt actualizate de Dumnezeu — este găsită în principiul perfecțiunii. Dumnezeu creează cea mai bună, cea mai desăvârșită dintre lumile posibile, alegând-o dintr-o infinitate de lumi posibile; lumea actuală este aceea care maximizează toate posibilitățile. Toate adevărurile posibile năzuiesc să devină adevăruri actuale în măsura în care faptul de a fi adevărate nu contrazice actualizarea altor adevăruri posibile. Principiul perfecțiunii este proba generală pentru adevărurile factuale: lumea actuală este

aceea care duce la maximum atât bogata varietate (diversitate), cât și ordinea (cele mai simple legi). Existența este considerată de Leibniz a fi o perfecțiune. Toate adevărurile se referă în ultimă instanță la adevăruri privitoare la monadele subiacente, astfel încât toate adevărurile sunt în cele din urmă analitice prin aceea că predicatele sunt conținute în subiectele lor; în cazul adevărurilor contingente, însă, această analiză este infinită, pentru că a demonstra analicitatea este echivalent cu a demonstra cum acel adevăr se integrează în cea mai desăvârșită dintre lumi.

Principiul perfecțiunii ne asigură un criteriu al adevărului pentru a alege legile științifice: trebuie să alegem legea care explică cea mai mare varietate de fenomene, având cea mai mare simplitate unificatoare.

Fiind substanțe adevărate, monadele își sunt propria lor explicație completă, cu excepția explicației ce privește existența lor; astfel, tot ceea ce este adevărat referitor la ele este analitic adevărat; ele sunt în întregime independente, astfel încât nu există interacțiuni cauzale între ele. Cu toate acestea, lucrurile din natură par să interacționeze. Această aparență este explicată de noțiunea leibniziană de *armonie prestabilită*. Leibniz neagă relațiile cauzale care implică legături necesare între fenomene sau între monade; el le înlocuiește cu armonia prestabilită și cu legi cauzale având relații funcționale; în cadrul științei suntem preocupați doar de modul determinat în care un fenomen variază în relație cu un altul. Aceste relații funcționale constituie legile naturii, și nu vreo noțiune misterioasă suplimentară a legăturii necesare. Întocmai așa cum existența oricărei monade este întotdeauna contingentă, și există o infinitate de lumi posibile, tot astfel există o infinitate de legi posibile sau ordini în natură. Singurele cauze adevărate, în afară de Dumnezeu, în sensul producerii explicațiilor deductive, sunt stările monadelor derivate din interiorul monadelor înseși.

Fiecare monadă este complet închisă, dar, într-un mod mai mult sau mai puțin confuz, fiecare monadă reflectă întreg universul. Oglindirea universului îi asigură fiecărei monade un punct de vedere unic; acestea constituie stările active ale monadelor, care sunt „percepțiile"; tendința de a schimba aceste percepții între ele este numită „apercepție". Spontaneitatea stărilor schimbătoare ale monadelor reflectă preocuparea lui Leibniz pentru dinamică: faptul că o proprietate esențială a substanței trebuie să fie forța sau activitatea, în opoziție cu materia inertă având întindere a lui Descartes. Monadele nu au „ferestre" prin care să poată intra sau ieși ceva; monadele sunt substanțe și nu pot exista interacțiuni între substanțe. Alegerea inițială a lui Dumnezeu de a crea un anumit grup de monade aranjează lucrurile astfel încât stările ulterioare ale monadelor sunt perfect coordonate sau armonizate în conformitate cu anumite legi. Acest lucru este pus în analogie cu două ceasuri care arată aceeași oră: întotdeauna acestea bat corect împreună miezul zilei și toate celelalte diviziuni ale orei, chiar dacă nu interacționează. Dumnezeu, alegând această lume, pune într-o coordonare

perfectă toate elementele sale monadice. Fiecare monadă are în interiorul său o forță activă prin intermediul căreia se desfășoară stările sale. Coordonarea armonioasă a monadelor implică faptul că fiecare monadă oglindește stările *tuturor* celorlalte monade, ceea ce înseamnă că o schimbare în orice monadă ar avea drept consecință existența unui univers complet diferit, pentru că ar implica necesitatea ajustării aranjamentului sistematic al tuturor celorlalte. Universul este o plenitudine; plenitudinea spațiului corespunde deosebirilor calitative infinitezimale între monade care sunt perfect compacte.

Lumea așa cum ne apare în spațiu și timp este un grup de „fenomene bine fundamentate", mai degrabă decât o simplă iluzie; cu alte cuvinte, lumea aparențelor este *sistematic* subzidită de stările monadelor. Aparențele sunt corelate cu ceva care, în ultimă instanță, este real. Marile distanțe din spațiu sunt corelate cu marile deosebiri calitative dintre monade, distanțele mici cu micile deosebiri. Timpul este corelat cu percepția noastră a derulării stărilor monadelor. Toate relațiile aparente sunt reductibile la adevăruri referitoare la monadele individuale. Astfel, putem spune că relația conform căreia *A* este mai greu decât *B* este reductibilă la adevărul conform căruia *A* cântărește cinci tone și adevărul că *B* cântărește o tonă.

Putem înțelege acum de ce identitatea indiscernabilelor se aplică în mod universal, așa cum spune Leibniz. Principiile lui Leibniz se aplică naturii ultime a lumii, și nu lucrurilor așa cum acestea doar apar. Se poate sugera că am putea avea două substanțe cu grupuri de predicate adevărate identice, dar care au locuri diferite în spațiu. Dar spațiul, la fel ca și timpul, este el însuși ceva derivat din adevăruri predicate despre monade. O dată ce înțelegem că *toate* predicatele care descriu totalitatea stărilor sunt conținute în elementele monadice ultime în univers, înțelegem și că nu ar putea exista două substanțe având grupuri identice de predicate; nu ar mai rămâne nici un element în virtutea căruia ele ar putea fi distinse.

Viziunea lui Leibniz asupra lumii poate fi rezumată după cum urmează. Întreaga realitate este alcătuită dintr-o infinitate de monade asemănătoare sufletului; acestea sunt adevăratele substanțe; ele sunt ontologic independente de orice, cu excepția lui Dumnezeu: depind de El pentru existența lor și nu există două monade aidoma. Ele sunt independente, în sensul că tot ceea ce este adevărat cu privire la ele este deductibil din conceptul lor integral sau din natura lor esențială. Adevărurile logice necesare sunt adevărate cu privire la toate lumile posibile numai în virtutea principiului noncontradicției. Numai Dumnezeu este astfel încât negarea existenței Lui ar fi o contradicție; existența tuturor celorlalte lucruri este contingentă. Fiecare monadă, atunci când accede la existență, trece de la o posibilitate neactualizată la o posibilitate actualizată. Dar, dat fiind că Dumnezeu alege crearea anumitor monade (indivizi substanțiali fundamentali), totul decurge cu necesitate din concepția completă a acelor indivizi. Astfel, unele adevăruri sunt contingente pentru că, deși atunci când, dată fiind creația individului *A*, tot

ceea ce se întâmplă cu el urmează cu necesitate, avem a face doar cu o necesitate ipotetică, de vreme ce crearea lui *A* nu a fost ea însăși necesară.

Monadele actualizate reprezintă realitatea ce stă la temelia aparențelor, care sunt relaționate sistematic cu aceste monade, astfel încât aparențele sunt fenomene bine fundamentate. Explicăm aparențele cauzalității și a legilor cauzale dintre fenomene, care, toate, derivă din monade, prin existența unor reguli stricte de analogie ce guvernează coordonarea noncauzală a stărilor monadelor.

Dumnezeu nu poate alege ceea ce este imposibil, și orice univers trebuie să includă ceea ce este necesar; dar, dintre adevărurile contingente — acele adevăruri care nu sunt nici necesare, nici imposibile —, Dumnezeu alege, din domeniul posibilului, esențe pure care nu sunt actualizate. Trebuie să existe, în orice caz, o rațiune suficientă pentru ceea ce Dumnezeu alege, dacă universul este în întregime explicabil din punct de vedere rațional; rațiunea pentru care Dumnezeu alege să actualizeze anumite posibilități contingente și nu altele nu poate fi găsită în principiul noncontradicției, de vreme ce neactualizarea lor nu ar implica o contradicție; rațiunea suficientă rezultă din bunătatea lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că, dintr-o infinitate de lumi posibile, El alege cea mai bună dintre lumile posibile: o lume a varietății sau plenitudinii maxime, dublată de cea mai mare ordine sau simplitate a explicației.

Nu trebuie să presupunem, din argumentația lui Leibniz conform căreia monadele asemănătoare sufletului populează totul, că totul este, prin aceasta, conștient. Cu toate acestea, distincția între diferitele niveluri ale monadelor este o chestiune de grad și depinde de nivelul lor de activitate și de claritatea percepțiilor lor. Numai în virtutea faptului că, în cazul nostru, acești factori sunt la un nivel înalt, avem capacitatea de a raționa.

Noi suntem monade. Corpul uman este o colecție de monade care este dominată de puternica monadă a spiritului uman: „Eul" din noi. Doctrina lui Leibniz a armoniei prestabilite rezolvă problema carteziană a interacțiunii spirit–corp; nu mai există nici un mister în ceea ce privește interacțiunea pentru că aceasta nu este decât o aparență, dar una care este bine fundamentată în coordonarea monadelor. Aparența interacțiunii spirit–corp reprezintă coordonarea dintre spiritul-monadă și monadele-corp, iar acesta este un caz particular al armonizării monadelor. Dificultatea de a explica acest lucru nu este mai mare decât aceea de a explica coordonarea dintre oricare alte monade din univers; Dumnezeu aranjează lucrurile astfel încă de la conceperea lor. Monadele care corespund telefonului care sună sunt perfect armonizate cu monada care sunt eu însumi și care are experiența telefonului ce sună, fără ca experiența țârâitului să fie cauzată de țârâitul însuși. Natura intimă a relației dintre monada-spirit/eu și monadele-corp corespunzătoare este explicată de caracteristicile particulare ale percepției mele în relație cu monadele-corp. Eu sunt o totalitate structurată de monade, organizată de gradul de activitate și claritate al percepției monadelor.

Monada dominantă este aceea care are cel mai înalt grad de activitate și claritate. Leibniz distinge trei niveluri ale monadelor: monadele conștiente de sine; monadele conștiente; monadele inconștiente sau simple.

Una dintre problemele rămase se referă la libertatea umană. Noțiunea de libertate umană în sensul alegerii a altceva într-un anumit moment pare ireconciliabilă cu faptul că toate adevărurile referitoare la indivizi substanțiali, cum ar fi anumiți oameni, sunt adevăruri analitice. Cu toate că predicatele adevărate referitoare la un individ existent sunt necesare numai ipotetic, de vreme ce ele depind de hotărârea originară a lui Dumnezeu de a crea *acel individ* cu privire la care predicatele sunt adevărate, această premisă nu pare să fie suficientă pentru libertate. Aceasta face ca tot ceea ce întreprind să fie contingent, în sensul că nu există nici o contradicție logică în presupunerea că individul specific care sunt eu ar fi putut să nu fi fost creat deloc pentru a face ceea ce face. Dar, dată fiind hotărârea lui Dumnezeu de a actualiza esența pură posibilă A_1, și deci de a crea în mod concret monada A_1, stările sale (*a, b, c*...) urmează în mod necesar sau deductiv din conceptul complet al lui A_1. Existența monadei A_1 este ea însăși contingentă — nu este contradictoriu să negăm faptul că A_1 a fost adusă la ființare sau actualizată —, astfel încât orice stare particulară a lui A_1, să spunem *c*, este contingentă prin aceea că „non-A_1c" nu reprezintă o contradicție logică. Pot exista lumi posibile în care A_1c să nu fie adevărată pentru că A_1 ar fi putut să nu fie actualizată — adusă la existență — deloc, și să fi fost actualizată A_2. Dar nu spunem că oamenii sunt liberi dacă există o simplă posibilitate logică în conformitate cu care ceea ce fac ar fi putut să nu fie făcut pentru că *ei* ar fi putut să nu existe deloc. Când Dumnezeu decide să creeze o monadă individuală *A*, acest lucru înseamnă crearea conceptului complet din care toate adevărurile predicate referitoare la subiectul *A* urmează în mod deductiv din analiza conceptului acelui subiect (fiind conținute în el); astfel, a schimba oricare din aceste adevăruri ar însemna schimbarea întregului concept și prin aceasta distrugerea acelui individ ca *acel* individ particular și crearea unui alt individ. Se pare că aș putea fi liber doar dacă aș fi în situația de a controla întregul meu concept; însă numai Dumnezeu are acest control, atunci când inițiază monada. Tot ceea ce este adevărat despre un individ — și ceea ce i se întâmplă — definește în totalitate acel individ. Faptul că Leibniz a murit în anul 1716 este un adevăr care urmează cu necesitate, dată fiind crearea inițială a acelui individ anume, din faptul că Leibniz a trebuit să moară în 1716; dacă aceasta nu s-ar fi întâmplat, ar fi trebuit să vorbim despre un individ diferit.

Mai rămâne o chestiune iritantă pentru Leibniz, legată de problema libertății. I se aplică principiul *inesse* (predicatul-în-subiect) lui Dumnezeu? Urmează tot ceea ce face Dumnezeu în mod deductiv din conceptul Său total, incluzând aici hotărârile Sale referitoare la ce lume să creeze? Dacă este așa, atunci distincția dintre adevărurile necesare și adevărurile contingente este în pericol de a se nărui,

pentru că hotărârea însăși a lui Dumnezeu de a crea cea mai desăvârșită lume urmează deductiv din conceptul total al lui Dumnezeu; iar ceea ce urmează nu ar putea fi altfel decât în cazul în care Dumnezeu ar înceta să mai fie Dumnezeu, distrugându-și conceptul total. Atunci ar fi o contradicție logică faptul de a presupune că Dumnezeu ar fi putut alege altfel. Acest lucru amenință să ne întoarcă la doctrina necesității dusă la extrem a lui Spinoza (necesitarism).

Leibniz este un raționalist în sensul că el crede că rațiunea poate sesiza adevărata natură a realității din spatele aparențelor; este, de asemenea, raționalist în sensul că ar trebui, *în principiu*, să fie posibilă deducerea tuturor stărilor lumii dintr-o analiză a conceptelor totale ale substanțelor monadice actualizate. Această analiză *a priori* este, de asemenea, infinită, și nu poate fi dusă la sfârșit de oameni; mai mult, ea se referă la o realitate inteligibilă care există în spatele aparențelor și explică aceste aparențe, și nu la aparențele înseși. În orice caz, metafizica lui Leibniz ne pune la dispoziție doar un cadru de principii, care sunt mult prea generale pentru a permite deducția legilor științifice specifice; în acest din urmă sens, Leibniz este un empirist: putem descoperi legi științifice specifice privitoare la conexiunile și ordinea aparențelor numai prin observație și experiment.

CAPITOLUL V

EMPIRISMUL: LOCKE, BERKELEY, HUME

În general, tendințele gândirii empiriștilor contrastează cu acelea ale raționaliștilor. Empiriștii susțin că tot materialul cunoașterii, ideile și conceptele noastre, ca și întreaga cunoaștere a evenimentelor concrete, prin opoziție cu adevărurile logice sau conceptuale, trebuie derivate din, sau reduse la aspecte ale experienței noastre: caracteristici ale informațiilor asigurate de conținuturile simțurilor și introspecției noastre. Empiriștii neagă faptul că se poate cunoaște natura a ceea ce există numai prin rațiune; mai degrabă, spun ei, natura a ceea ce există poate fi cunoscută numai prin experiență. Trebuie să respingem, socotindu-le lipsite de sens, ideile și conceptele care nu corespund vreunei experiențe posibile. Trebuie să respingem pretențiile cunoașterii care se referă la chestiuni privitoare la natura lumii care nu pot fi susținute de dovezi ale experienței. Aceste considerații îi conduc pe unii empiriști la sublinierea faptului că limita cunoașterii și imaginației umane este marcată de limita experienței noastre. Empiriștii resping pretenția raționalistă conform căreia cunoașterea naturii unei lumi reale, inteligibile și inaccesibile experienței, lume care se află în spatele aparențelor, este posibilă numai prin raționamente *a priori*. Empiriștii recurg la argumentul conform căruia conceptele (de pildă, substanța), ca și termenii care le exprimă, nu au sens dacă nu au legătură cu o experiență posibilă, de vreme ce conceptele și termenii își dobândesc înțelesul prin referința la o experiență posibilă, iar lumea de dincolo de experiență nu este o lume care poate fi experimentată; în orice caz, nu este posibilă folosirea unor concepte dotate cu sens pentru a vorbi despre o lume aflată dincolo de experiențele posibile.

O altă tendință a empirismului este aceea de a nega existența necesității naturale: necesitatea este o proprietate care aparține doar relațiilor logice dintre concepte, sau relațiilor logice dintre idei sau gânduri, și nu relațiilor dintre lucrurile sau evenimentele unei lumi ale cărei existență, natură și conexiuni sunt toate contingente; asemenea conexiuni contingente naturale pot fi descoperite nu prin rațiune, care poate stabili numai adevăruri și conexiuni necesare, ci doar prin experiență.

Empirismul înclină să argumenteze că există doar două tipuri exclusive și exhaustive de propoziții:

(a) Propoziții al căror adevăr, logic vorbind, poate fi cunoscut prin simpla înțelegere a lor sau doar prin raționament deductiv, independent de dovezile experienței: adevăruri ale rațiunii.
(b) Propoziții al căror adevăr, logic vorbind, nu poate fi cunoscut numai prin înțelegerea lor, sau doar prin raționament deductiv, și care depind de dovezile experienței: adevăruri de fapt.

Toate propozițiile care ne spun ceva despre lumea reală sau actuală sunt adevăruri de fapt. Propozițiile care afirmă stări de fapt nu pot fi cunoscute ca adevărate doar prin aceea că le înțelegem sau prin deducerea lor din alte propoziții cunoscute ca adevărate numai prin înțelegere; dacă pot fi cunoscute cât de cât ca adevărate, ele trebuie cunoscute prin intermediul experienței. Trebuie să notăm că distincția nu este una genetică, referitoare la modul în care ajungem să posedăm, să dobândim sau să înțelegem aceste diferite feluri de propoziții, ci este o chestiune logică ce vizează lucrul de care depind, o dată dobândite sau înțelese, adevărul sau falsitatea unei propoziții, ca și cunoașterea adevărului, respectiv falsității acelei propoziții. Dacă adevărul sau falsitatea unei propoziții depind numai de înțelesurile termenilor săi, atunci propoziția este una *a priori*, iar adevărul sau falsitatea acesteia pot fi cunoscute *a priori* numai de rațiune, independent de dovezi empirice. Dacă adevărul sau falsitatea unei propoziții nu depind numai de înțelesurile termenilor săi, atunci propoziția este una *a posteriori*, iar adevărul sau falsitatea sa pot fi cunoscute doar *a posteriori*, pe baza dovezilor empirice, și nu numai prin rațiune.

Contrastul fundamental dintre raționalism și empirism constă în disputa cu privire la cuprinderea și natura adevărurilor pe care este logic posibil să le cunoaștem *a priori*, prin înțelegerea independentă de experiență — doar prin intuiție intelectuală și prin raționament pur logic —, pe de o parte, și a adevărurilor pe care este logic să le cunoaștem *a posteriori*, prin simțuri — doar prin experiență și observație —, pe de altă parte. Raționalistul argumentează că anumite lucruri pot fi cunoscute cu certitudine ca fiind necesar adevărate despre natura realității, despre ceea ce există, numai prin înțelegere *a priori*, chiar dacă asemenea adevăruri se referă la o realitate aflată în spatele aparențelor. Acest lucru este negat de empirist, care argumentează că pretențiile cunoașterii adevărurilor referitoare la natura realității sau la lumea actuală trebuie să-și găsească justificarea, dacă o astfel de justificare este cât de cât posibilă, în experiență; judecata exclusiv *a priori* nu poate pune în lumină natura sau existența reală sau actuală a lumii. Rațiunea singură poate asigura cunoașterea doar a ceea ce este necesar (ceea ce trebuie să fie, pentru că negarea sa este o contradicție), a ceea ce este imposibil (ceea ce nu poate fi, pentru că afirmarea sa este contradictorie) și a ceea ce este posibil (ceea ce poate sau nu să fie, pentru că negarea sa nu este contradictorie), dar *nu a ceea ce este actual* printre lucrurile pur și simplu posibile sau contingente (neimposibile și nenecesare). Dacă premisele unui argument deductiv întemeiat

sunt adevărate, atunci concluzia trebuie să fie adevărată. Argumentul deductiv valid este acela în cadrul căruia afirmarea premiselor și negarea concluziei ar duce la o contradicție. Concluziile pot fi deduse în mod valid din premise independent de dovezile experienței; dar dacă concluziile sunt faptice, atunci asemenea deducții trebuie să implice premise faptice, care pot fi cunoscute ca adevărate nu prin simpla rațiune, ci numai prin dovezile experienței; fără dovezile experienței concluzia faptică a unei deducții este în cel mai bun caz ipotetică și nu este totuși cunoscută ca adevărată.

Domeniul empirismului este dominat de două grupuri exclusive și exhaustive de adevăruri: un grup este necesar, sigur și cunoscut *a priori*, dar nu spune nimic despre natura actuală a lumii; celălalt este contingent, nesigur și cunoscut, atunci când este cât de cât cunoscut, *a posteriori*, dar poate spune ceva despre natura actuală a lumii; aceste considerații subminează căutarea cunoașterii necesare și sigure referitoare la natura lumii prin aceea că afirmă despre toate adevărurile privitoare la natura actuală a lumii că sunt atât contingente, cât și nesigure.

Locke

John Locke (1632–1704) s-a născut la Wrington, Somerset, și a murit la Oates, Essex. Locke este departe de a fi prototipul filosofului retras; era, dimpotrivă, un om binecunoscut în viața publică, ale cărei evenimente implicau uneori pericole considerabile; dar, în ciuda amestecului său în afaceri politice controversate, Locke era un om prudent. Tatăl său era avocat — un puritan și parlamentar ferm, care a luptat în armata Parlamentului în timpul războiului civil englez; acesta a început în anul 1642, fiind purtat împotriva regelui Carol I, care a fost decapitat în 1649. Locke a urmat școala Westminster, iar în 1652, a intrat la colegiul Christ Church din Oxford. La Oxford a studiat artele liberale — logica, gramatica, retorica, limba greacă și filosofia morală. După ce a absolvit, i-a fost acordată, în 1658, o bursă de cercetare pe viață la același colegiu. A început să predea limba greacă și filosofia morală, dar curând a devenit interesat de medicină și și-a obținut licența în acest domeniu la Universitatea din Oxford, în 1674.

În timpul studiilor la Oxford, Locke a început să fie nemulțumit de filosofia scolastică și a luat pentru prima oară cunoștință de operele lui Descartes, inspirându-se din acestea. Locke a fost ales membru al Societății Regale în 1668; acolo l-a cunoscut pe chimistul și fizicianul Robert Boyle (1627–1692), al cărui accent pus pe metoda experimentală și teoria corpusculară referitoare la structura materiei l-a impresionat și influențat în mod decisiv: a influențat gândirea sa filosofică, și îndeosebi respingerea de către el a modalităților aristotelice de explicație fizică. În concordanță cu concepțiile lui Locke este și deviza Societății Regale, *Nullius in verba*: „Nu accepta nimic doar în virtutea autorității". Gândirea

lui Locke, atât în ceea ce privește preocupările sale pur filosofice, cât și aceea referitoare la problemele politice, este caracterizată în mod definitoriu de pledoaria în favoarea toleranței și a rezistenței față de dogmatism în situațiile în care suntem puși în ceea ce privește limitele și incertitudinile cunoașterii umane. Gândirea sa politică, expusă în cele *Două tratate asupra guvernării* (1690), a devenit fundamental filosofic al democrației liberale.

După Commonwealthul lui Cromwell, monarhia a fost restaurată în 1660, sub Carol al II-lea. Datorită interesului său pentru medicină, Locke a devenit, în 1667, medicul personal al lordului Ashley, care a ajuns mai târziu conte de Shaftesbury. De fapt, Locke și-a părăsit colegiul, nemaiîntorcându-se să predea acolo niciodată, și a îndeplinit în continuare o serie de funcții oficiale. Între 1675 și 1679 Locke și-a petrecut o parte a timpului în Franța, îndeosebi pentru a-și îngriji sănătatea șubredă. Călătoriile sale în Europa i-au stimulat adâncul interes pentru toate aspectele gândirii științifice contemporane. Asocierea și prietenia cu Shaftesbury aveau să-i creeze probleme lui Locke; Shaftesbury a făcut parte din grupul care a încercat, fără succes, să-l răstoarne pe Carol al II-lea și să-l înlocuiască cu urmașul său nelegitim, ducele protestant de Monmouth. Shaftesbury, temându-se de acuzația de trădare, a fugit în Olanda, în 1682, și a murit acolo în anul următor; Locke, de asemenea, procedând cu înțelepciune, după ce i-a sprijinit pe Shaftesbury și Monmouth s-a mutat în Olanda și chiar a stat ascuns un timp, sub un nume fals, până când s-a întors în Anglia, în urma revoluției glorioase din1688, când regele catolic James al II-lea Stuart a părăsit tronul Angliei și a fost înlocuit de protestantul William de Orania, care a deschis calea dinastiei de Hanovra. Din 1691 Locke a trăit la Oates, în Essex, în casa lui Sir Francisc și a lui Lady Masham, până când a murit, în anul 1704.

Este important să înțelegem scopul general al filosofiei lui Locke: aceasta este preocupată, mai ales, de determinarea naturii, posibilității și limitelor cunoașterii, ca și de explicația naturii realității. Poziția lui Locke în filosofie se situează în opoziție cu aceea a multora dintre predecesorii săi, și chiar și cu aceea a unora dintre succesori. Miezul problemei rezidă în interacțiunea dintre scepticism și posibilitatea cunoașterii umane, și poate fi rezumat prin aspirația de a descoperi ce sunt în măsură oamenii să cunoască și ce nu. Locke acceptă faptul conform căruia cunoașterea, în sensul adecvat al cuvântului, este cunoaștere a adevărurilor *sigure* și *universale*. Incapacitatea noastră de a respinge scepticismul în diverse domenii ale cercetării umane, în care am dori să afirmăm că am ajuns să cunoaștem adevărul, ne-ar putea conduce la viziunea disperată conform căreia numai scepticismul poate domni în acele domenii. Locke subliniază limitele cunoașterii umane în adevăratul înțeles al cuvântului, dar într-un fel care îngăduie existența anumitor domenii în care, cu toate că nu posedăm o cunoaștere în sens strict, nu suntem prin aceasta siliți să adoptăm o atitudine sceptică, pentru că în multe din aceste domenii de cercetare suntem totuși capabili încă de convingeri probabile; și, într-adevăr, convingerea este uneori atât de probabilă, încât este, de fapt, la

fel de bună ca și cunoașterea. Ceea ce susține Locke am putea numi grade de certitudine adecvată. Această viziune ne înfățișează altceva decât alegerea între cunoașterea strictă și ignoranța totală. În acele domenii în care nu putem cunoaște în sensul strict al cuvântului, argumentează Locke, trebuie să recunoaștem că am ajuns la propriile noastre limitații; însă cunoașterea, în sens strict, nu este de obicei necesară; convingerea probabilă pe care am putea-o avea este, în schimb, suficientă pentru scopurile noastre, iar acest lucru, cu toate că nu este o respingere a scepticismului, reprezintă un răspuns pe care îl putem da gânditorului sceptic. Locke susține opinia conform căreia în multe domenii ale cercetării umane nu putem ajunge la certitudinea absolută, dar, în unele cazuri, aceasta din urmă nu este nici cerută și nici chiar oportună; un exemplu este gradul nostru de certitudine referitor la existența unei lumi exterioare.

Strategia lui Locke de delimitare a cunoașterii umane este de a examina puterea spiritului uman și obiectele gândirii: ideile. Filosofia lui Locke se sprijină pe două fundamente principale: primul, că toată cunoașterea rezultă din raționamente privitoare la ideile noastre și, al doilea, că toate ideile își au originea în experiență. Nu putem, în gândirea și cunoașterea noastră, să mergem dincolo de ideile sau conceptele pe care le avem de fapt — ideile fiind materialul gândirii și cunoașterii —, iar ideile pe care le avem sunt limitate de acelea pe care le putem dobândi prin experiență.

Pornind de la aceste considerații, nu este surprinzător să descoperim că Locke se opune la ceea ce el consideră drept concepția larg răspândită după care posedăm, în mintea noastră, idei ereditare, înnăscute, independente de experiență. Curând devine clar că preocuparea cea mai importantă a lui Locke este aceea de a se opune ideii existenței principiilor și cunoștințelor înnăscute în spiritul uman; măcar că, negând existența ideilor înnăscute — ideile fiind cărămizile cunoașterii —, Locke neagă, de asemenea, cunoașterea înnăscută a adevărurilor. Unul dintre motivele fundamentale ale negării de către Locke a cunoașterii înnăscute este acela că identificarea unui principiu ca fiind înnăscut sau ereditar este uneori folosit, îndeosebi în chestiuni morale, ca un obstacol în calea punerii sub semnul întrebării a adevărului acelui principiu. Trebuie însă, spune Locke, să gândim prin intermediul a ceea ce afirmăm că știm și să ne apropriem cunoașterea. Acest lucru este în concordanță cu suspiciunea generală cu care Locke privește autoritatea ca fundament al acceptării a ceva ca fiind adevărat.

În afară de anumite principii morale, invocate ca fiind înnăscute, s-a afirmat, de asemenea, de către susținătorii ideilor înnăscute, existența unor principii logice fundamentale înnăscute, precum „Ceea ce este este" Unul dintre argumentele folosite în favoarea existenței principiilor înnăscute este acela că există anumite principii care sunt universal acceptate ca adevărate, iar aceasta le arată caracterul mai degrabă înnăscut decât dobândit. Locke neagă cu hotărâre că există o asemenea accepție universală; copiii și idioții pur și simplu nu recunosc principiile

abstracte; el merge însă mai departe și spune că, și dacă accepția universală ar fi reală, acest fapt nu ar demonstra că accepția universală nu ar putea fi explicată altminteri decât prin a spune că ceea ce este general acceptat este înnăscut. De fapt, Locke crede, în cazul argumentului consimțământului universal imediat, că în judecata referitoare la existența anumitor principii înnăscute sunt confundate faptul de a fi înnăscut cu evidența de la sine; consimțământul universal, în cazul unei propoziții evidente de la sine, este explicat în întregime prin relația dintre termenii propoziției, însemnând că nu o putem gândi altfel dacă nu vrem să ne îndepărtăm de la înțelegerea sa cât de cât. Locke respinge ideea că ar putea exista principii înnăscute în minte în mod implicit, fără a fi înțelese în mod explicit. Regulile morale, care sunt presupuse ca înnăscute, nu sunt nici măcar evidente de la sine și au nevoie de motivații pentru acceptarea lor. În plus, ideile abstracte sau termenii conceptuali ai principiilor abstracte considerate ca înnăscute pot fi dobândiți numai în urma experienței cazurilor particulare și a dobândirii unor idei particulare.

Locke nu neagă existența unor capacități înnăscute — puterea de percepție, de a crede, de a recunoaște adevărul și falsul, de a judeca, de a consimți la principii —, dar nici una din aceste capacități nu este o condiție suficientă pentru a poseda idei, principii sau cunoașteri ale unor adevăruri înnăscute. Dacă faptul de a fi înnăscut ar însemna doar capacitatea de a recunoaște și de a fi de acord cu adevărurile atunci când acestea ni se prezintă, atunci întreaga cunoaștere, de vreme ce implică acest lucru, ar fi înnăscută — ceea ce Locke crede că este absurd.

Locke nu-și pune niciodată problema dacă, în cazul în care ar exista principii înnăscute, acest lucru ar însemna ceva deosebit dacă aceste principii ar fi adevărate; el nu-și pune niciodată problema adevărului principiilor prezumtive înnăscute. Motivul acestei atitudini este pietatea lui Locke; dacă ar exista principii înnăscute, ele ar trebui să fie adevărate pentru că nu ar putea fi sădite în mintea noastră decât direct de Dumnezeu. Locke argumentează că nu există, de fapt, idei sau principii înnăscute, astfel încât întrebarea referitoare la adevărul sau falsitatea lor nu se pune, iar afirmarea lor nu este necesară pentru a explica ceea ce cunoaștem. Explicația pentru toate ideile pe care le avem este că ele își au originea în experiență: experiența este constituită din *senzații* derivate din obiecte externe materiale, iar *reflecția* este derivată din conștiința activității minții noastre. Ca exemple de idei rezultate din experiența senzorială se pot cita galben, elefant, rece, armată; ca exemple de idei datorate experienței reflexive avem gândire, credință, voință, îndoială.

Locke nu se poate sustrage acuzației de a fi confundat empirismul psihologic sau genetic cu empirismul filosofic sau logic. Empirismul genetic este o teorie psihologică ce explică modul în care ajungem să avem sau să dobândim ideile sau cunoașterea referitoare la distincția dintre propozițiile adevărate și cele false; empirismul filosofic este preocupat numai de lucrul de care depind adevărul sau

falsitatea propozițiilor și de condițiile logice care justifică pretenția de a ști dacă propozițiile sunt adevărate sau false. Această deosebire determină existența unei distincții între cunoașterea adevărurilor ca fiind psihologic înnăscută și aceeași cunoaștere ca fiind logic apriorică. A demonstra că o anume propoziție este, psihologic vorbind, existentă în minte înaintea oricărei experiențe nu ar demonstra că acea propoziție ar fi adevărată sau falsă sau că această existență ar avea vreo relevanță în a justifica din punct de vedere logic pretenția de a ști dacă propoziția este adevărată sau falsă. Faptul că o propoziție poate fi cunoscută ca adevărată sau falsă din punct de vedere logic, independent de experiență, nu este demonstrat de descoperirea că ar fi înnăscută sau nu, ci de aflarea cărui tip logic îi aparține.

Să luăm următoarele două propoziții:

(a) Suma unghiurilor interioare ale unui triunghi este 180°.

(b) Există lei în Africa.

Dacă adevărul lui (a), care este un adevăr necesar, ar fi pus sub semnul întrebării, l-am dovedi ca fiind adevărat prin demonstrarea faptului că este deductibil din axiomele geometriei euclidiene; dacă (b), care este un adevăr contingent, ar fi pus sub semnul întrebării, nu i-am putea determina adevărul decât ducându-ne în Africa și cercetând[15]. Adevărul lui (a), ca și cunoașterea acestuia sunt, logic vorbind, independente de dovezile experienței, în vreme ce adevărul lui (b) și cunoașterea sa sunt, logic vorbind, cognoscibile numai prin dovezile experienței. Faptul că un adevăr este cognoscibil *a priori* sau *a posteriori* este determinat de faptul că adevărul poate fi stabilit în mod empiric sau nonempiric; iar acest lucru este diferit de chestiunea dacă adevărurile sunt înnăscute sau dobândite. S-ar putea să nu deținem nici un adevăr nonempiric de felul lui (a) în mod înnăscut; dar acest lucru nu ar schimba faptul că aceste propoziții sunt adevărate independent de orice stare de lucruri din lume, și că ele pot fi cunoscute ca adevărate independent de experiență, prin raționamente pur logice. Am putea deține o întreagă mulțime de adevăruri care s-au dovedit a fi empirice, precum (b), în mod înnăscut, și, cu toate că acest lucru ar fi surprinzător din punct de vedere psihologic, nu ar schimba faptul că adevărul acestor propoziții depinde de anumite stări de lucruri din lume obținute, și cunoscute a fi fost obținute, numai prin experiență, și nu doar prin raționament pur logic. Un adevăr precum „Plouă sau nu plouă" („*p* sau non-*p*") este un adevăr *a priori* pentru că este adevărat independent de stările de lucruri din lume, și poate fi cunoscut ca adevărat în mod logic, independent de observațiile asupra vremii; dar nu ne spune nimic despre vreme; nu ne ajută să decidem dacă trebuie să luăm o umbrelă. Toate convingerile propoziționale, chiar dacă sunt adevărate, și care nu sunt convingeri *a priori* din punct de vedere logic, pot fi cunoscute ca adevărate numai prin verificarea lor prin experiență, independent de faptul dacă avem convingeri înnăscute sau nu. Acele adevăruri cunoscute independent de experiență se spune că sunt necesare pentru că negarea lor implică o contradicție; acele adevăruri cunoscute numai prin

experiență se spune că sunt contingente pentru că negarea lor nu implică o contradicție. Interesul filosofiei trebuie să fie acela de a distinge între propoziții *a priori*, care sunt toate acele propoziții în cazul cărora justificarea logică a cunoașterii dacă sunt adevărate sau false este independentă de dovezi empirice, și propoziții *a posteriori*, care sunt acele propoziții pentru care justificarea logică a cunoașterii dacă sunt adevărate sau false este dependentă de dovezi empirice.

Există nesiguranțe și controverse considerabile referitoare la ceea ce înțelege Locke prin „idee". Locke definește ideea ca fiind „orice este obiect al înțelegerii atunci când un om gândește" Unii apreciază că Locke a vrut să semnifice prin idee un fel de entitate mentală — imagini mentale care sunt obiecte ale minții. Consecința acestei aprecieri (o chestiune ridicată de Berkeley) este că ea conduce imediat la scepticism în privința cunoașterii prin intermediul percepției lumii exterioare. Dacă acea concepție privind „vălul percepției" sau „imaginea originară" este corectă, și suntem în situația de a percepe întotdeauna idei în minte, atunci nu poate exista nici un mod de a verifica dacă ideile reprezintă lumea exterioară în mod fidel, sau dacă există, în definitiv, o lume exterioară care corespunde ideilor noastre. Suntem închiși într-un cerc al ideilor, în care cunoscătorul este separat din punct de vedere logic de ceea ce este cunoscut; ideile noastre sunt o barieră între noi și obiectele la care ideile se referă. În parte din cauza acestui lucru, care pare prea evident ca să-i fi scăpat lui Locke, și pe care chiar se pare că acesta îl pune în lumină, alți interpreți ai operei sale sugerează o concepție alternativă în care este evitată reificarea ideilor. Locke, se spune, înțelege prin „idee", în „ideea de *X*", un *act* mental sau perceptiv, și nu un lucru; „ideea" se referă la înțelegerea noastră în privința lui *X* sau la perceperea de către noi a lui *X*, ca fiind distincte de *X* însuși; „ideea de *X*" înseamnă „*X*-așa-cum-este-perceput /înțeles /cunoscut /apare", și exprimă relația epistemologică dintre cunoscător și lucrul cunoscut. Pentru a evita regresul, ceea ce trebuie să fie în ultimă instanță derivat din procesul de percepție este însăși conștiința percepției, și nu un alt obiect de care să fim conștienți. „Ideea de *X*" implică două entități, cunoscătorul și obiectul cunoscut, și nu trei, prin includerea entității „ideea de *X*". Expresia „ideea de" pune în evidență faptul că percepția sau concepția unui obiect sunt concepția și percepția *noastră*; este modul în care ne apare obiectul, opus astfel felului în care este obiectul în el însuși, care poate fi diferit de ideea noastră. Acest lucru subliniază afirmația că, în mod inevitabil, vedem lucrurile prin intermediul constrângerii sau calificării conform căreia lucrurile sunt văzute din punctul nostru de vedere — felul cum ne apar nouă lucrurile — și că nu putem ajunge la viziunea cunoașterii proprii lui Dumnezeu — aceea de a vedea lucrurile așa cum sunt în ele însele, independent de orice referire la faptul că perspectiva este a noastră. A spune că am o idee despre *X* este doar a spune că am o oarecare înțelegere a obiectului *X*. Pe baza acestei interpretări, atunci când Locke vorbește în diverse feluri despre o relație de asemănare sau

neasemănare între idei și obiectele la care se referă ideile, el nu susține despre această relație că este una între reproducere sau imagine și original — literalmente o reprezentare —, ci mai degrabă că este tipul de relație care se stabilește între o descriere adecvată sau inadecvată și obiectul descris.

Locke împarte ideile în *simple* și *complexe*. Ideile complexe sunt combinații de idei simple. Putem trăi idei complexe, sau chiar numai idei complexe, dar ele trebuie să fie reductibile la idei simple, ireductibile și neanalizabile. Gândirea care a dus la această concluzie este că, la un moment dat, există idei care nu pot fi descompuse în ceva mai simplu și, pentru a avea cât de cât idei, acestea trebuie să fie derivate direct din experiență. Dacă cineva nu a avut niciodată ideea simplă de roșu, nu există nici o modalitate de a explica faptul de a avea o idee prin a arăta cum este aceasta compusă din idei mai simple trăite de cineva; în vreme ce ideea de sirenă, chiar dacă cineva nu a întâlnit sirene în experiența sa, este compusă din idei întâlnite în experiență. Locke nu spune că întotdeauna experimentăm mai întâi idei simple, după care construim combinații, ci doar că toate combinațiile trebuie să fie analizabile prin descompunerea lor în idei simple a căror experiență directă am avut-o. Poziția lui Locke limitează sfera imaginației: orice inventăm, nu facem altceva decât să combinăm idei simple care, în ultimă instanță, își au originea în experiență.

Pentru Locke, înțelesul unui cuvânt derivă din faptul că acesta reprezintă și este asociat cu o idee sau un complex de idei; cunoaștem înțelesul unui cuvânt atunci când cunoaștem ideea pe care o reprezintă. Dacă cineva nu a trăit ideea simplă de *X*, el nu va înțelege sensul cuvântului care îl reprezintă pe *X*. Vom folosi, în încercarea de a vorbi despre ceea ce, strict vorbind, este dincolo de experiența noastră și nu este în nici un fel analog vreunui lucru din experiența noastră, expresii lipsite de sens și vom înșira absurdități pentru că nu vom fi în stare să specificăm vreo idee pe care cuvântul o reprezintă.

Dacă situația este de așa natură încât nu întâlnim niciodată în experiența noastră decât cazuri particulare, din care derivăm idei particulare, problema care se pune este cum ajungem la idei generale abstracte, pe care cuvintele generale le reprezintă ca semne — precum „roșul", „omul", „doica" — și care pot fi aplicate în mod egal mai multor cazuri particulare. Astfel de termeni generali sunt necesari pentru comunicare și cunoaștere. Nominalismul pur susține că tot ceea ce orice grup de cazuri particulare, care împart un nume general, au literal în comun este faptul că împart acel nume; dar aceasta lasă fără răspuns problema universaliilor: anume, cum cunoaștem ce cazuri particulare se grupează în primul rând, sub acel nume. Locke are mai mult de un răspuns. Primul său răspuns este acela că suntem binecuvântați cu facultatea de abstractizare: printr-un proces de omisiune, ideea abstractă generală este formată prin lăsarea deoparte, în cazul fiecărei idei ce grupează membri particulari ai unei clase similare, a acelor caracteristici prin care aceștia se deosebesc, incluzând astfel doar ceea ce este comun.

Ideea generală este astfel ea însăși un caz particular; nu este însă clar ce înseamnă ideea rezultantă. Berkeley argumentează că procedeul lui Locke este imposibil: dacă eliminăm toate caracteristicile particulare, ne rămâne o idee imposibilă; nu ne-am putea reprezenta un roșu care să nu fie cât de cât o nuanță particulară de roșu; nu poate exista o idee care este doar determinabilă. Cel de-al doilea răspuns al lui Locke este că înțelesul ideilor și cuvintelor generale abstracte este fixat de „esențele nominale": observăm caracteristici similare ale lucrurilor particulare, după care decidem asupra unui grup de caracteristici particulare obiective și definitorii prin care dobândim capacitatea de a recunoaște dacă fiecare lucru particular este corect grupat într-o clasă generală anume.

Locke explică relația dintre ideile calităților sensibile ale obiectelor exterioare din mintea noastră și acele calități sensibile așa cum există ele în obiecte exterioare prin distincția pe care o face între calități primare și calități secundare.

(a) Calități primare: ideile noastre referitoare la calitățile primare seamănă calităților așa cum sunt ele în obiecte. Calități primare sunt dimensiunea, volumul, forma, mișcarea, soliditatea.
(b) Calități secundare: ideile noastre referitoare la calitățile secundare nu se aseamănă calităților așa cum sunt acestea în obiecte. Calități secundare sunt căldura, răceala, sunetul, culoarea, gustul, mirosul etc.

Locke a fost puternic influențat de teoria atomistă a materiei propusă de Boyle; materia de bază a lumii constă din obiecte materiale care sunt alcătuite pe baza unei structuri sau configurații inobservabile de atomi sau corpusculi care nu au ei înșiși structură internă; acești atomi microscopici au numai calități primare. În orice caz, Locke crede că sufletul este imaterial, cu toate că nu crede că este imposibil ca Dumnezeu să fi creat gândul ca atribut al materiei. Obiectele materiale macroscopice pe care le percepem par să aibă atât calități primare, cât și secundare, însă ambele calități la nivel macroscopic depind de configurații ale particulelor inobservabile care, ele însele, au numai calități primare. Calitățile secundare pe care le percepem nu sunt în obiecte *calități-așa-cum-percepem-noi*; aceasta nu înseamnă că respectivele calități secundare sunt *nimic* în obiecte; mai degrabă, calitățile secundare sunt *în obiecte* o anume structură subtilă corpusculară *determinată*; ideile noastre referitoare la calitățile secundare sunt rezultatul puterii calităților așa cum există ele în obiecte, drept corpusculi inobservabili, și care produc în noi anumite senzații. Ideile calităților secundare sunt efectul asupra noastră al acelor calități ale obiectelor care, sub formă de corpusculi inobservabili, au numai calități primare. Ideile determinate în noi de calitățile secundare nu se aseamănă niciodată cu ceea ce, în interiorul obiectelor, ne determină să avem aceste idei, ci sunt, în obiecte, nimic altceva decât o anumită configurație a corpusculilor.

Să luăm, de exemplu, calitatea secundară roșu: este adevărat să spunem despre obiectul *X* că este roșu dacă ceea ce semnifică acest lucru este că *X* are o structură corpusculară, astfel încât, în condiții normale, are puterea de a produce în noi ideea sau senzația de roșu, și astfel obiectul *X* este văzut ca roșu; dar este fals să spunem că obiectul *X* este roșu dacă ceea ce semnifică această afirmație este că roșul există în *X* în același fel în care eu am ideea sau senzația de roșu. Locke distinge, de asemenea, un al treilea tip de calitate pe care îl numește simplu „putere", și care este capacitatea corpurilor de a determina schimbări în alte corpuri, astfel încât acestea din urmă ne apar în mod diferit, așa cum este cazul soarelui care topește ceara.

O altă modalitate de a explica distincția între calități primare și calități secundare este prin noțiunea de asemănare și descrieri adecvate. Ideile noastre referitoare la calități primare se pot asemăna (pot fi reprezentări /descrieri exacte sau corecte ale) acelor calități așa cum sunt ele în obiecte. Ideile noastre referitoare la calitățile secundare nu se aseamănă niciodată (nu pot fi reprezentări/descrieri exacte sau corecte ale) acelor calități așa cum sunt ele în obiecte. Aceasta nu înseamnă a spune că nu putem greși în ceea ce privește calitatea primară determinată pe care o are un obiect; dar *putem* avea dreptate, în sensul că o calitate există în obiect ca fiind de același fel cu cea care este percepută. Am putea percepe greșit forma determinată a lui *X* ca triunghiulară atunci când ea este pătrată, dar nu greșim în ceea ce privește faptul că *X* are o anume formă determinată sau alta; în acest sens, ideile noastre de calități primare seamănă calităților așa cum sunt ele în obiecte. Vom greși întotdeauna în ceea ce privește obiectele care au calități secundare dacă spunem că acele calități secundare există în obiect în același fel în care noi percepem calități; calitățile secundare nu există în obiecte în același fel în care noi le percepem. Aceasta nu înseamnă că ar fi incorect să-l descriem pe *X* ca roșu dacă înțelegem prin aceasta că are acea structură corpusculară determinată care produce în noi ideea de roșu în anumite condiții.

Dumnezeu a ales să asocieze anumite configurații corpusculare ale corpurilor cu puterea de a produce ideile sau senzațiile specifice pe care le trăim; de ce o anumită configurație corpusculară produce în noi chiar acele trăiri și nu altele este o problemă pe care Locke o consideră învăluită în mister.

Gândirea recentă sugerează că Locke nu *făcea* distincția între calități primare și calități secundare, ci *accepta* această distincție, pe care a preluat-o din lucrările științifice ale lui Boyle. Berkeley obiectează împotriva argumentului lui Locke referitor la distincția menționată, care definește calitățile primare ca fiind invariante, iar calitățile secundare ca fiind variabile în raport cu observatorii: calitățile primare sunt la fel de dependente de schimbarea perspectivei observatorului ca și acelea secundare. Dar dacă Locke nu a încercat prin argumentație să justifice distincția dintre calitățile primare și cele secundare, atunci contraargumentul lui Berkeley este în afara obiectului. Rațiunea de bază pentru care Locke a acceptat

ipoteza corpusculară este că aceasta asigură o explicație unificatoare economică pentru o mare varietate de fenomene; și, în vreme ce putem concepe o explicație a schimbărilor din cadrul calităților secundare prin referirea la schimbările calităților primare, inversul acestui raționament pare de neconceput.

Cum poate Locke să aibă o idee despre și să vorbească cu sens referitor la configurația inobservabilă de particule care sunt prea mici pentru ca să le putem percepe, dat fiind empirismul său în ceea ce privește originea tuturor ideilor? Răspunsul lui Locke este că incapacitatea noastră de a percepe asemenea particule este pur contingentă, și dacă am avea ochi microscopici le-am vedea. De altfel, explicațiile corpusculare implică particule inobservabile care sunt entități având proprietăți de același tip sau analoage cu proprietățile macroscopice pe care le percepem, așadar, calități primare. Vorbim inteligibil atunci când ne referim la particule pentru că avem idei de tipul proprietăților pe care ele le au, și, prin urmare, înțelegem ceea ce vrem să spunem prin cuvintele cu care le descriem.

Explicația pe care Locke o dă substanței, cea mai independentă materie fundamentală din lume, este subiect a diverse interpretări. Dintr-un punct de vedere, Locke înțelege, în mod evident, prin substanță „substanța nudă", un ceva despre care nu știm ce este: un „ceva", sau un *substratum* în general, deosebit de toate calitățile pe care le atribuim obiectelor care „suportă" toate acele calități. Avem idei despre lucruri care au diverse calități, și, de vreme ce considerăm că aceste calități nu pot subzista prin ele însele, presupunem că acolo există ceva referitor la care ele sunt calități, și că acel ceva este ceva separat de calitățile înseși. Dar dacă un *substratum* este imaginat a fi acel ceva care este deposedat de *toate* calitățile, ceea ce ne rămâne nu este un ceva deosebit și misterios, ci un nimic inefabil. Astfel că rațiunea pentru care această substanță nu este cunoscută este că o substanță lipsită de proprietăți este în mod logic sau necesar incognoscibilă.

Alte interpretări au sugerat că observațiile lui Locke cu privire la substanța pură în general — *substratum*-ul — sunt ironice. Sugestia este aceea că Locke respinge noțiunea confuză a unei substanțe pure în general și caută să înlocuiască o asemenea discuție cu discuția pozitivă referitoare la altceva, în timp ce dorește, de asemenea, să explice cum ajungem să gândim substanța drept o combinație fundamentală de calități sensibile. El crede că ajungem la credința în substanță prin: (a) distincția gramaticală subiect–predicat; (b) căutarea a ceva care să explice cauza combinării mai multor calități de diverse tipuri, aparent fără legătură între ele; (c) concepția noastră conform căreia calitățile — de exemplu, calitățile aurului de a fi galben, maleabil și greu — nu pot exista separat de ceva în care calitățile să existe. Reinterpretarea la care Locke supune substanța își are originea în viziunea conform căreia substanța este cauza care explică de ce o materie anume, așa cum este aurul, trebuie să aibă întotdeauna calitățile de a fi galben, maleabil și greu, pe când între aceste calități nu pare să existe nici o legătură. Explicația pentru legătura sau combinația acestor calități aparent fără legătură

în toate cazurile particulare ale unui anume tip de substanță subzistă, de fapt, în structura sa corpusculară internă, determinată, reală și comună.

Locke descrie esența nominală a unui lucru ca fiind pur și simplu calitățile sau proprietățile pe care decidem să le însumăm sub un anumit nume, precum „aur", în vederea scopului de a clasifica lucrurile particulare în specii. Esența nominală ne dă un criteriu de identificare. Cu toate că puterea noastră intelectuală are limite naturale, organizarea lucrurilor în acest mod, după specii, este creată și conformă limbii.

Locke vorbește despre esența reală în două sensuri. Primul este acela tradițional scolastic, după care esența reală a unui lucru este forma substanțială care face ca un lucru să fie specia de lucru care este; Locke respinge acest sens, ca fiind obscur și lipsit de utilitate explicativă; a explica proprietățile aurului spunând că are acele proprietăți pentru că posedă forma substanțială a aurului este echivalent cu a spune că aurul are proprietățile aurului; discuția despre forme substanțiale ne împiedică să vedem cauzele fundamentale. Discuția despre cauzele fundamentale ne duce la cel de-al doilea sens pe care Locke îl dă esenței reale; acesta definește esența reală lockeană, care este structura corpusculară internă, determinată și reală, de care depind proprietățile aparente.

Nu putem cunoaște cu precizie structura atomică internă a lucrurilor, pentru că simțurile noastre nu sunt capabile să o perceapă; cu toate acestea, noțiunea, spre deosebire de formele substanțiale, este o ipoteză inteligibilă care posedă o putere explicativă adevărată. De altfel, lipsa noastră de cunoaștere referitoare la organizarea atomică internă a lucrurilor este, spre deosebire de lipsa de cunoaștere privitoare la „substanța pură în general", doar o chestiune contingentă.

Locke definește cunoașterea drept „nimic altceva decât percepția legăturii și armoniei, sau dizarmoniei și respingerii unora dintre ideile noastre". Propozițiile sunt adevărate când ideile care le formează sunt conectate în asemenea fel încât să le facă adevărate; cunoaștem adevărul propozițiilor în măsura în care „percepem" această legătură. Dacă adăugăm la această legătură condiția conform căreia cunoașterea trebuie să se refere la adevăruri sigure și universale, ceea ce se poate spune că știm cu precizie se dovedește a fi extrem de puțin. Nu ne rămâne însă numai îndoiala acolo unde nu putem dobândi cunoașterea, de vreme ce putem avea, de asemenea, convingeri probabile. Scopul general al lui Locke este de a ne face să vedem că iubitorul de adevăr nu trebuie să susțină o propoziție cu mai multă fermitate decât aceea garantată de dovezi. Locke specifică patru feluri de armonie și dizarmonie a ideilor:

(1) *Identitatea sau diversitatea*
Aici el pare să aibă în minte identitatea logică și contradicția.

(2) *Relația*
Aici se referă la relațiile demonstrative logice sau matematice.

(3) *Coexistența sau legătura necesară*
Aici este semnificată legătura ideilor care reflectă modul de conexiune al proprietăților lucrurilor ce apar concomitent în natură.
(4) *Existența reală*
Aici se referă la ceea ce există cu adevărat în lume.

Capacitatea noastră limitată de a percepe legăturile adecvate dintre idei într-un mare număr de cazuri ne restrânge imediat cunoașterea în sens strict. Nu avem nici o dificultate în a susține ca adevărate propoziții ale căror idei pot fi imediat percepute ca având legătură sau ca existând în dizarmonie, precum „albastrul este albastru", sau „albastrul nu este galben"; acestea sunt adevăruri intuitive. Asemenea adevăruri sunt calificate de Locke drept banale. El susține, într-un mod mai ambiguu, că unele adevăruri morale pot fi cunoscute intuitiv. Nu este, de asemenea, prea dificil să demonstrăm în mod convingător că suntem în posesia cunoașterii adevărurilor care rezultă din raționamentul deductiv logic, precum adevărurile matematice și geometrice, care pot fi gândite ca fiind formate din pași intuitivi sau lanțuri de adevăruri intuitive care alcătuiesc procesul de raționament deductiv. Dificultățile apar atunci când mergem mai departe.

Locke însuși admite că a avea o idee este un lucru, dar din aceasta nu urmează, atunci când nu receptăm de fapt acea idee, că există ceva căruia îi corespunde ideea respectivă. Problema este lipsa oricărei legături perceptibile între faptul de a avea o idee și existența reală a ceva la care se referă ideea. O posibilă excepție este existența lui Dumnezeu și faptul că ideea de Dumnezeu implică faptul că Dumnezeu există — ceea ce echivalează cu un argument ontologic comprimat. Locke vorbește evaziv despre lucrurile în privința cărora se poate spune că *știm* că există. El crede că avem o cunoaștere intuitivă a existenței noastre; crede că putem avea o cunoaștere demonstrativă a existenței lui Dumnezeu; și crede că, atunci când percepem de fapt obiectele, avem o convingere atât de sigură că acele obiecte există fără noi, încât aceasta „merită numele de cunoaștere". El spune însă în mod clar că, strict vorbind, nu putem cunoaște adevărurile care exprimă legăturile faptice reale dintre proprietățile obiectelor pe care le percepem, sau ipotezele științifice cu ajutorul cărora le descriem comportamentul (de exemplu, legătura dintre ideea de „aur" și „solubil în *aqua regia*" în propoziția „Aurul este solubil în *aqua regia*"); nu putem cunoaște adevărul în astfel de cazuri pentru că nu putem percepe nici o legătură intrinsecă între ideile componente care reflectă acele proprietăți, astfel încât aceasta să le facă adevărate; nu putem percepe nici o legătură necesară între idei; tot ceea ce percepem este juxtapunerea sau conjuncția ideilor. Astfel, în cazul științelor naturale nu suntem capabili de cunoaștere, dar putem crede cu un anumit grad de probabilitate în adevărul propozițiilor științifice, iar probabilitatea adevărului va crește proporțional cu conformarea acestuia la experiențele trecute, ale noastre și ale altora.

Concepția lui Locke sugerează existența unei ierarhii a certitudinii, expusă aici în ordinea descrescătoare:

(A) intuiție
(B) deducții sau demonstrații
(C) cunoaștere senzorială
(D) știință naturală.

(A) și (B) constituie în mod strict domeniile cunoașterii; (C) este cunoașterea existenței obiectelor particulare în lumea exterioară așa cum le percepem de fapt, cu toate că nu este atât de sigură ca (A) și (B); în cazul lui (D), avem de-a face doar cu o cunoaștere probabilă. Cunoașterea propriei noastre existențe este inclusă în (A), iar cea a existenței lui Dumnezeu în (B). Cu aceste excepții, Locke este în pericol de a nu ne permite accesul decât la cunoașterea aproape exclusiv a propozițiilor care sunt în mod ipotetic nonexistențiale (constatând ceea ce urmează dacă acceptăm anumite propoziții, indiferent de faptul dacă acele propoziții inițiale sunt de fapt adevărate) și verificabile *a priori*, și prea puțin la cunoașterea propozițiilor categoric existențiale (care afirmă existența reală și natura lucrurilor) și verificabile *a posteriori*. Pretenția de a cunoaște propozițiile existențiale generale sau universale, ca și existența obiectelor care nu sunt de fapt percepute, pe care se bazează știința naturală, generează dificultăți. Pe scurt, cunoașterea este restrânsă la adevărurile sigure și necesare, în care caz cunoașterea este limitată la relațiile logice și exclude relațiile faptice care nu sunt nici necesare, nici cu certitudine adevărate.

Locke este cartezian sau cel puțin raționalist, atunci când dă realității o explicație necesitaristă: cunoașterea realității ar fi, în mod ideal, una care pune în lumină necesitatea naturală și legăturile dintre lucruri. El se deosebește de raționaliști prin scepticismul referitor la întrebarea dacă necesitățile naturale pot fi cunoscute; dar se deosebește și de empiriști prin aceea că susține că există, cu toate acestea, necesități naturale — necesități referitoare la stările de fapt din lume — care pot fi cunoscute. Astfel, el nu se înscrie în tiparul tradițional de gândire empirist din două motive importante:

(a) Locke nu împărtășește concepția empiristă conform căreia întreaga cunoaștere pe care o putem avea independent de experiență, numai prin intermediul rațiunii, este prin aceasta fără importanță și incapabilă de a ne spune ceva despre natura adevărată a realității. Adevărurile matematice și geometrice reprezintă cazuri de cunoaștere nonbanală prin care descoperim noi adevăruri.
(b) Locke crede, spre deosebire de Hume, în necesitatea naturală sau metafizică. Problema epistemologică conform căreia nu putem cunoaște cu certitudine legăturile naturale ca fiind necesare nu demonstrează că nu există legături necesare. Locke spune, în plus, că incapacitatea

noastră de a percepe legăturile ca fiind necesare este o chestiune pur contingentă care depinde numai de incapacitatea noastră de a percepe structura microscopică corpusculară internă a obiectelor materiale; dacă am putea vedea această structură, am percepe că legătura dintre calitățile pe care le au obiectele este necesară. Dacă am vedea structura microscopică, am înțelege că proprietățile sau calitățile sensibile ale lui *X* care depind de acea structură microscopică trebuie să apară împreună cu necesitate.

Locke nu vede problema pe care o dezvăluie Hume, aceea că, indiferent cât de acute ar fi simțurile noastre, nu am putea percepe decât ideea *A* în conjuncție cu, sau urmată de, o altă idee *B*, fără a putea percepe însă niciodată între ele o legătură necesară, astfel încât *B* să trebuiască să fie în conjuncție cu, sau să trebuiască să-i urmeze lui *A*, iar lucrurile nu pot sta altminteri. Dacă legătura ar fi necesară, atunci afirmația (*A* și non-*B*) ar fi o contradicție logică, dar acest lucru nu se întâmplă niciodată în descrierea situațiilor reale. Nu există nici o legătură de analogie între stările de lucruri naturale pentru a da naștere unor legături deductive necesare sau unor relații logice. Nu este niciodată o contradicție logică faptul de a presupune că *A* se întâmplă, dar *B* nu îi urmează, sau că proprietatea *A* nu apare împreună cu proprietatea *B*, indiferent de câte ori conjuncția dintre *A* și *B* a fost observată. Necesitatea bazată pe contradicția logică este singura necesitate posibilă. Generalizarea universală „Toți *A* sunt *B*" și legătura cauzală necesară „Dacă se întâmplă *A*, atunci *B trebuie* să se întâmple", unde *A* și *B* descriu stări de lucruri din realitate, nu se pot susține, iar convingerile nu pot fi justificate rațional prin dovezi ale experienței sau prin raționament deductiv; astfel încât acestea nu pot fi cunoscute sau justificate cât de cât rațional; aceasta este problema logică a inducției și cauzalității.

Berkeley

George Berkeley (1685–1753) s-a născut lângă Kilkenny, în Irlanda. La vârsta de cincisprezece ani a intrat la Colegiul Trinity din Dublin, pe care l-a absolvit în 1704, la vârsta de nouăsprezece ani; a devenit profesor aici în 1707. Impulsul către filosofie i-a fost dat, probabil, de lecturile din Locke, Newton (1642–1727) și Malebranche (1638–1715). *Noua teorie asupra viziunii* a lui Berkeley a apărut în 1709, a patra ediție fiind editată în 1732. Cele mai importante opere filosofice ale sale, *Tratatul despre principiile cunoașterii umane* (1710) și cele *Trei dialoguri între Hylas și Philonous* (1713), au fost ambele publicate atunci când avea în jur de douăzeci și opt de ani. În 1724 el a demisionat din postul de profesor pe care îl deținea, pentru a deveni decan la Derry. În 1728

Berkeley a plecat, împreună cu soția sa, spre America, în încercarea de a fonda un colegiu în insulele Bermude, cu scopul de a-i educa pe indieni și pe fiii fermierilor locali, dar nu a putut până la urmă obține banii necesari de la guvernul Angliei. Astfel, s-a întors în 1731 în Anglia și, în cele din urmă, în Irlanda, unde a devenit episcop de Cloyne, în 1734. În 1752 s-a mutat la Oxford; acolo a murit subit în anul 1753, la vârsta de șaizeci și opt de ani.

Probabil că pentru a înțelege filosofia lui Berkeley este mai necesar decât de obicei să o plasăm în contextul său intelectual; în caz contrar, filosofia sa ar părea în mod prea evident falsă pentru a-i dedica o cercetare serioasă; filosofia sa a fost numită imaterialism sau idealism, cu toate că cei doi termeni nu sunt perfect echivalenți.

Berkeley exemplifică o cale de aplicare riguroasă a empirismului: el combină viziunea conform căreia tot ceea ce putem cunoaște sunt ideile noastre imediate cu viziunea după care cuvintele și celelalte expresii ale limbii noastre își derivă înțelesul numai din asocierea cu idei specifice; acest demers conduce la doctrina ontologică ce afirmă că numai despre ideile existente în minte și despre mințile înseși se poate spune că există, pentru că a vorbi despre lucruri care există în alt mod este lipsit de sens de vreme ce expresiile folosite pentru o astfel de discuție nu sunt legate în mod necesar de vreo idee. Expresiile care nu sunt traductibile într-o, sau asociate cu vreo trăire sunt lipsite de sens.

Pentru a înțelege filosofia lui Berkeley, trebuie să ne referim la fundalul acesteia, care constă, în esență, într-o combinație între noul materialism științific și teoria reprezentativă a percepției. Materialismul științific, derivat, în principal, din opera lui Newton, propune o concepție mecanicistă a universului, care funcționează, în această viziune, precum un ceas gigantic, și ipoteza corpusculară referitoare la structura materiei. Teoria reprezentativă a percepției, rezultată, în principal, din interpretarea gândirii lui Locke, este reprezentată aici prin teza conform căreia obiectele imediate ale percepției sunt întotdeauna idei. Alte considerente legate de aceste probleme sunt împrumutate de Berkeley din filosofiile lui Descartes și Malebranche referitoare la relația dintre spiritul necorporal și trupul corporal. Berkeley a înțeles că scepticismul care putea să se ivească din aceste convingeri era un afront scandalos adus bunului-simț și o amenințare la adresa credinței religioase; dar, crede Berkeley, toate formele de scepticism pot fi eliminate dintr-o singură lovitură prin respingerea presupunerilor comune acestora.

Scepticismul generat de filosofia materialistă a luat trei forme:

(a) existența lucrurilor sensibile

(b) natura lucrurilor sensibile

(c) existența și natura lui Dumnezeu.

Problema sceptică adițională ridicată de cartezieni este:

(d) cum pot interacționa materia și spiritul.

Materialismul dă naștere primelor trei forme de scepticism atunci când se combină cu doctrina conform căreia putem percepe idei imediate în mintea noastră doar prin deschiderea unei prăpăstii de netrecut între felul în care ne apar lucrurile și felul în care lucrurile sunt în ele însele: o prăpastie între ideile noastre și ceea ce ideile reprezintă. Obiectele materiale, și anume structura lor corpusculară, sunt văzute drept cauza ideilor noastre; dar obiectele materiale nu au, în același mod în care noi le percepem, toate calitățile pe care par să le aibă. Prăpastia dintre ideile pe care le percepem imediat și presupusele lor cauze, pe care nu le percepem niciodată direct, ci numai prin intermediul ideilor, deschide posibilitatea unui scepticism insolubil în ceea ce privește cunoașterea noastră asupra naturii și chiar a existenței obiectelor din lumea exterioară. Nu putem dobândi niciodată acces imediat la acel ceva care, orice ar fi el, este cauza ideilor noastre, pentru a verifica dacă ideile care reprezintă în mod ipotetic natura acelui ceva sunt corecte, sau dacă acel ipotetic ceva există cât de cât; nu putem niciodată percepe acel ceva despre care se presupune că este sursa ideilor noastre în mod imediat, ci numai mediat, în virtutea percepției imediate a obiectelor mentale intermediare care sunt ideile. După Berkeley, materialismul conduce, de asemenea, spre ateism, de vreme ce substanța materială postulată este într-o mare măsură, sau poate complet, independentă de Dumnezeu în ceea ce privește acțiunile și existența sa. Mulți materialiști au presupus că este nevoie, în ultimă instanță, de Dumnezeu în calitate de creator și prim motor al universului; dar dacă presupunem că universul a existat dintotdeauna, atunci ne putem iarăși dispensa de existența lui Dumnezeu. Existența lui Dumnezeu este totuși posibilă, dar nu este logic necesară, și nici măcar în mod evident importantă.

O altă sursă de scepticism, legată de aceasta, derivă din filosofiile lui Descartes și Malebranche. În viziunea carteziană există două substanțe distincte, spiritul și materia, ale căror atribute esențiale sunt gândirea, respectiv întinderea. Problema care se pune aici este cea referitoare la felul în care interacțiunea dintre ele trebuie făcută inteligibilă: cum poate spiritul lipsit de întindere să producă schimbări în mișcarea părților corpului având întindere, așa cum face creierul, și cum pot mișcările părților corpului având întindere să genereze schimbări în substanța mentală nonspațială care produce gânduri? Această problemă l-a condus pe Malebranche la formularea doctrinei ocazionalismului: aceasta susține că, deși spiritul și corpul nu interacționează, Dumnezeu intervine sistematic, la momentul oportun, pentru a produce același rezultat ca și când acestea ar interacționa; în momentul dorinței mele de a-mi mișca trupul Dumnezeu determină mișcarea corectă a trupului; în momentul în care observ un obiect fizic, Dumnezeu mă face să am percepția apropriată prin faptul că îmi permite să împărtășesc ideile Lui.

Berkeley crede că materialismul este:

(i) *Nejustificat*
Argumentele prezentate în vederea adoptării materialismului sunt insuficiente.

(ii) *Lipsit de necesitate*
Teza sa este extravagantă de vreme ce postulează existența unor entități materiale care nu sunt necesare pentru a explica cursul trăirilor noastre.

(iii) *Fals și trebuie să fie fals*
Materia nu este, și nu poate fi, de fapt, cauza trăirilor noastre.

(iv) *Lipsit de sens*
Ne cere să dăm un înțeles termenului „materie" sau „substanță materială", care este ceva ce nu percepem niciodată în mod direct, și care este cauza ideilor noastre; însă, de vreme ce înțelesul unui termen este ideea pe care o reprezintă, și pentru că nu poate exista nici o idee referitoare la un lucru pe care nu îl putem trăi, atunci toți termenii care se referă la entități precum substanța materială, care sunt dincolo de trăire, trebuie să fie lipsiți de sens.

(v) *contradictoriu*
Pretinde că ideile pot exista, atunci când nu sunt percepute de noi, într-o substanță sau materie corporală care nu gândește.

În câteva aspecte importante, Berkeley este un empirist foarte strict. În mod general, el susține că limitele a ceea ce este inteligibil sau despre care are sens să discutăm trebuie să se refere la ceva din interiorul experienței noastre. Dacă facem vreo distincție în lume, aceasta trebuie, pentru a fi autentică, să se refere la o deosebire perceptibilă; dacă o propoziție este inteligibilă, trebuie să se refere la ceva perceptibil. Una dintre sursele importante ale persuasiunii, și chiar ale atracției exercitate de idealismul lui Berkeley, este aceea că ne cere să ne concentrăm numai asupra naturii efective a conținutului propriilor noastre spirite.

Strategia generală prin care Berkeley se opune tuturor formelor de scepticism de mai sus [(a), (b), (c) și (d)] derivă din lichidarea prăpastiei dintre ideile noastre și ceea ce ele reprezintă; astfel, el îl împiedică pe sceptic să înfigă o pană între cele două. Berkeley susține imaterialismul negativ și idealismul pozitiv; el presupune, de asemenea, că, dacă materialismul poate fi demonstrat ca fiind fals, atunci forma sa de idealism trebuie să fie adevărată, în virtutea faptului că este singura alternativă la acel materialism.

Discuția despre obiectele materiale, în filosofia lui Berkeley, nu poartă în sine o trimitere la vreo substanță materială care poate exista fără să fie percepută, — cauza presupusă a ideilor noastre —, și pe care, de vreme ce obiectele percepției sunt întotdeauna idei, nu o percepem de fapt niciodată. A vorbi despre obiecte

materiale sau sensibile înseamnă a vorbi despre obiecte ale percepției reale sau posibile, adică a vorbi despre idei sau pachete/colecții de idei care trebuie, ca idei, să existe într-un spirit sau într-o substanță spirituală. A vorbi despre obiecte materiale sau lucruri sensibile înseamnă a ne referi doar la ideile pe care le percepem, adică a vorbi despre înșeși acele idei; ceea ce înțelegem prin obiecte materiale reprezintă tocmai anumite idei sau seturi de idei. Orice referire la natura sau caracterul lumii este o referire la trăiri reale sau posibile, fiind inteligibilă numai ca o referire la acestea. Ceea ce percepem în mod imediat în văz este o etalare plată, bidimensională de culori și forme. În *Noua teorie asupra viziunii* Berkeley prezintă argumente pentru a demonstra că distanța nu este ceva imediat perceput, ci ceva construit prin intermediul anumitor relații de ordine ale ideilor care au în minte sensuri diferite. Astfel, a spune că un obiect este la o depărtare de o milă înseamnă pur și simplu a spune că o anume secvență de idei — de exemplu, aceea care constituie experiența mersului înainte — ar trebui să ne treacă prin minte înainte de a recepționa anumite idei legate de pipăit. Aceasta pune bazele viziunii conform căreia ceea ce este perceput (obiectul percepției), nefiind în nici un fel percepția imediată a ceva aflat la distanță de noi, este, prin urmare, întotdeauna ceva existent în spirit.

Echivalența dintre idei și lucruri sensibile, care, astfel, face ca lucrurile sensibile să fie dependente de spirit, elimină toate formele de scepticism produse de materialism și cartezianism menționate mai sus [(a), (b), (c), (d)] în următorul mod.

(a) Existența lucrurilor sensibile. Această problemă este eliminată, pentru că scepticul nu mai poate înfige o pană între idei și lucruri; dacă obiectele simțurilor *sunt* idei, și nu putem să ne îndoim că avem idei, astfel încât ideile există, nu putem să ne îndoim de existența obiectelor simțurilor sau a lucrurilor sensibile.

(b) Natura lucrurilor sensibile. Aceasta este suma calităților sensibile ale lucrului. În plus, știința nu mai poate pretinde să reveleze natura esențială a lucrurilor din lumea exterioară, prin care să poată stabili legăturile necesare cerute pentru existența unei relații cauzale adevărate între proprietățile sensibile ale lucrurilor pe care le putem percepe; mai degrabă, ea nu mai aspiră decât la a „cartografia" corelațiile regulate dintre idei, adică dintre fenomene.

(c) Existența și natura lui Dumnezeu. Această problemă este eliminată prin aceea că Dumnezeu devine indispensabil din punct de vedere metafizic: o dată eliminată substanța materială, este necesar să se afirme că Dumnezeu există drept cauză reală imediată a acelor idei care nu sunt datorate imaginației noastre și drept temeiul acelor idei pe care nu le percepem în mod real; astfel, existența lui Dumnezeu este manifestă de fiecare dată ca fiind cauza imediată a celei mai mari

părți a experienței noastre; presupunerea că Dumnezeu nu există este respinsă de aproape toate trăirile pe care le avem.

(d) Cum pot interacționa spiritul și materia. Problema este eliminată prin negarea existenței substanței materiale; astfel, problema interacțiunii dintre spirit și materie pur și simplu nu se mai pune. Berkeley respinge, de asemenea, doctrina ocazionalismului, argumentând că noi suntem cauza acelor idei care constituie obiectul voinței noastre legitime, cum ar fi faptul că ne mișcăm picioarele.

Berkeley expune mai multe argumente care se opun materialismului.

(1) Berkeley crede că o concepție a materiei având cu adevărat doar calități primare, ca întindere, formă, soliditate, mișcare, este imposibilă; el pune sub semnul întrebării faptul dacă este posibil ca noi să concepem o formă care să nu aibă nici o culoare; concepția asupra materiei cerută de materialism este imposibilă, pentru că implică o materie lipsită de orice calități secundare, care sunt tipuri de calități care nu i-ar putea lipsi și de care calitățile primare nu pot fi separate.

(2) Berkeley argumentează că a vorbi despre faptul de a concepe un lucru a cărui existență este neconcepută este o contradicție logică, pentru că a concepe posibilitatea de existență a ceva neconceput înseamnă cu necesitate a concepe acel lucru. Dar acest argument, deși tentant, este fals. Este adevărat că nu este posibil ca *A* să fie conceput și în același timp să și existe și să și fie un lucru neconceput; dar aceasta nu înseamnă că, într-un alt moment, *A* nu ar putea să existe ca ceva neconceput-despre-*A*; astfel, nu e nimic contradictoriu în a afirma că *A* există ca un ceva încă negândit.

(3) Berkeley întoarce argumentul lui Locke referitor la relativitatea percepțiilor împotriva materialismului acestuia. El interpretează distincția lui Locke între calități primare (formă, mărime, mișcare, soliditate) și calități secundare (culoare, căldură, sunet etc.) ca fiind făcută pe baza faptului că ceea ce variază în funcție de dispoziția receptorului sunt acele calități care nu există cu adevărat în obiecte așa cum le percepem noi; asemenea calități sunt, în același mod în care sunt percepute, subiective sau existente în spirit (Locke nu argumentează, de fapt, că respectivele calități secundare sunt prin aceasta *pur și simplu* subiective) și apar ca urmare a efectului pe care îl au asupra noastră particulele imperceptibile. Dar Berkeley subliniază că, dacă acest argument dovedește că acele calități secundare sunt idei din spiritul noastră, același argument dovedește, de asemenea, că și calitățile primare sunt doar idei ale spiritului, pentru că și ele se modifică în funcție de observator. De fapt, nu există nici un motiv pentru a presupune că

am demonstrat în vreunul dintre cazuri subiectivismul calităților, pentru că nu există nici un motiv pentru a crede că, pentru ca un tip de calitate să existe cu adevărat în obiecte, sau să fie atribuită obiectelor ca o proprietate obiectivă reală, aceasta trebuie să fie invariantă față de toate schimbările petrecute în observator. De altfel, ne așteptăm, de fapt, ca adevăratele proprietăți ale lucrurilor să se schimbe în funcție de observator; de exemplu, mărimea atunci când ne apropiem de un obiect.

(4) Acest argument se referă la durere și căldură. Când ne apropiem mult de foc, dogoarea este simțită în spirit ca durere; când suntem la o distanță mai mare de foc, simțim dogoarea numai drept căldură. Nu suntem tentați să spunem că dogoarea simțită ca durere aparține focului; astfel, trebuie, de asemenea, să spunem același lucru în ceea ce privește gradele mai mici de dogoare, simțite drept căldură — anume, căldura este o idee în spirit.

(5) În cadrul acestui argument, Berkeley combină noțiunea de materie cu ceea ce spune Locke despre substanță în general. El îi atribuie lui Locke o explicație a substanței pe care o consideră ininteligibilă, după care spune că aceasta este explicația pe care Locke o dă substanței materiale sau materiei, astfel încât și materia apare ca fiind ininteligibilă. Discuția lui Locke despre substanță în general pare să sugereze că aceasta este caracterizată ca fiind „suportul" tuturor calităților; calitățile nu pot exista singure, astfel încât substanța este acel ceva în care subzistă calitățile. Dar dacă substanța este suportul *tuturor* calităților, atunci orice încercare de a-i face o caracterizare pozitivă este imposibilă, de vreme ce a proceda în acest sens înseamnă a-i atribui calități; astfel, substanța devine un „ceva" incognoscibil și lipsit de calități. În vreme ce acest argument este ireproșabil atunci când este interpretat ca un atac la adresa unui *substratum* lipsit de calități, el este însă mult alături de țintă atunci când este văzut ca un atac la adresa materiei, pentru că nici un materialist nu ar sugera că materia este lipsită de calități.

Forma generală a argumentației pozitive a lui Berkeley în favoarea idealismului se desfășoară după cum urmează. Lucrurile sensibile (obiectele obișnuite) sunt acele lucruri percepute de simțuri, iar lucrurile percepute de simțuri sunt idei. Rezultă că lucrurile sensibile sunt idei sau colecții de idei. În plus, ideile pot exista doar dacă sunt percepute de spirit. Cu această premisă suplimentară, reiese că lucrurile sensibile nu pot exista dacă nu sunt percepute.

În mod repetat, Berkeley întreabă cum ar trebui caracterizată presupusa „substanță materială": ce calități sau proprietăți are? Într-adevăr, dacă oricărui concept, în afara aceluia de spirit, se poate să-i fie acordat cât de cât un sens,

acesta trebuie să fie transpus într-o discuție referitoare la o experiență reală sau posibilă. El subliniază că orice ar fi propus drept natură a „substanței materiale", dacă este să vorbim despre aceasta ca despre un lucru inteligibil, calitatea respectivă ar trebui să fie ceva ce poate fi trăit; dar ceea ce experimentăm imediat sunt ideile, și de aici rezultă că existența unei calități este o idee din minte; dacă ne referim la ceva pe care nu îl experimentăm, atunci el nu înțelege ce vrem să spunem atunci când ne referim la acel ceva.

Berkeley face distincție între percepția imediată și cea mediată, respectiv între senzațiile imediate ale diverselor simțuri, care nu implică nici o inferență și în legătură cu care nu putem greși, și ceea ce este sugerat de aceste percepții. Obiectele proprii percepției sunt, strict vorbind, doar acele lucruri pe care le percepem imediat, iar tot ceea ce pretindem că percepem în afara acestora reprezintă construcție sau inferență făcute pe baza percepțiilor imediate.

Astfel, obiectele obișnuite de zi cu zi sau lucrurile sensibile despre care vorbim Berkeley le identifică cu idei sau pachete de idei; dar, transformând lucrurile în idei, el crede că poate demonstra că nu le-a făcut prin aceasta mai puțin reale. Idealismul lui Berkeley este opus numai concepției lui Locke, conform căreia substanța materială este acel lucru în care calitățile sensibile pe care le percepem prin medierea ideilor subzistă atunci când nu le percepem. Berkeley conchide că adevăratul înțeles al afirmației după care obiectele sensibile există este acela că ele sunt percepute — cu toate că, uneori, el sugerează că existența unui obiect constă în faptul că este perceptibil. Berkeley trece de la convingerea, aparținând simțului comun, că lucrurile sensibile sunt pur și simplu ceea ce percepem la idealismul care susține că existența sau ființa lucrurilor sensibile constă în faptul de a fi percepute sau cel puțin perceptibile. În cele din urmă, Berkeley adoptă concepția conform căreia a fi sau a exista ca obiect sensibil înseamnă, de fapt, a fi perceput, și nu pe aceea fenomenalistă după care a fi înseamnă a fi perceput sau *perceptibil* — a fi perceptibil însemnând a exista ca simplă posibilitate permanentă a senzației. Astfel, pentru Berkeley, în ceea ce privește lucrurile sensibile, *esse est percipi*: a fi înseamnă a fi perceput. Acesta nu este însă singurul înțeles care îi poate fi atribuit existenței: mintea sau substanța spirituală, care posedă idei, există de asemenea. A exista înseamnă, astfel, și a percepe: *esse est percipere*: a fi înseamnă a percepe sau a fi observator. Astfel, în concluzie, putem spune *esse est aut percipi aut percipere*: a fi (exista) înseamnă fie a fi perceput fie a percepe. Spiritele nu sunt, precum lucrurile sensibile, construite ca fenomene din colecții de idei percepute; ele sunt acea substanță în care există ideile.

S-ar părea că această poziție ne sugerează în mod neverosimil că, atunci când lucrurile sensibile nu sunt percepute de noi, ele încetează să mai existe: că ar intra și ieși din cadrul existenței. Lucrul ar fi adevărat numai dacă propria noastră minte sau numai mintea umană ar fi capabilă de percepție. Însă concepția

lui Berkeley constă doar în a afirma că a exista înseamnă a fi perceput de o minte sau de alta. Aici intervine rolul lui Dumnezeu în lumea lui Berkeley, deși, strict vorbind, Dumnezeu nu percepe idei de vreme ce îi lipsesc simțurile; cu toate acestea, El susține în cadrul existenței prin spiritul său acele idei ale obiectelor sensibile care nu sunt cu adevărat percepute de noi. Ideile care nu subzistă în mințile noastre finite subzistă în mintea infinită, omnipotentă și omniprezentă a lui Dumnezeu. Dumnezeu este esențial pentru sistemul lui Berkeley; iar dacă sistemul este adevărat, Dumnezeu ne este indispensabil tuturor. Prezența lui Dumnezeu este necesară din două motive. Primul este că Dumnezeu este necesar pentru a da continuitate existenței lucrurilor sensibile nepercepute de noi. Al doilea motiv privește necesitatea ca Dumnezeu să fie cauza acelor idei pe care le trăim și care nu ni se datorează nouă. Singurele entități capabile de a fi cauze eficiente reale sunt spiritele, care, numai ele, sunt active pentru că sunt capabile de voință; ideile însele sunt inerte și incapabile de a fi cauze eficiente reale. Berkeley este de acord cu Locke în ceea ce privește faptul că înțelegerea cauzalității poate fi făcută doar prin intermediul experienței voinței, dar merge mai departe și spune că singurele cazuri inteligibile de cauzalitate sunt doar acelea care implică voința. Suntem, într-o măsură limitată, capabili de a crea idei prin facultatea imaginației, dar cea mai mare parte a ideilor pe care le avem nu sunt create de noi; trebuie deci să fi fost create de o altă minte; nimic altceva decât mintea infinită a lui Dumnezeu nu ar putea da seama de bogăția, stabilitatea și ordinea ideilor pe care le percepem. Dumnezeu ne induce *în mod direct*, fără a fi nevoie de medierea vreunei substanțe materiale, acele idei pe care le numim noțiuni sau percepții ale lucrurilor sensibile, care sunt acele idei ce nu își au originea în noi înșine.

Berkeley susține distincția dintre percepția realității și imaginație și neagă presupunerea că el a transformat lumea într-o plăsmuire a fanteziei. Inițial, distincția este făcută prin indicarea acelor idei care ne apar în minte și care nu sunt produsele voinței sau imaginației noastre; aceste idei sunt noțiuni ale realității și au o altă cauză, iar cauza este Dumnezeu. Pe scurt, domeniul realului este caracterizat ca fiind format din ideile care sunt induse în noi de Dumnezeu. Oricum, visele sunt și ele involuntare, deși sunt cauzate de noi. Problema care rămâne este cum identificăm care sunt acele idei induse de Dumnezeu. În acest sens, Berkeley susține că ideile la care ne referim ca făcând parte din realitate sunt mai puternice (având o mai mare forță și vivacitate), mai ordonate și mai coerente.

Ne mai rămâne, de asemenea, problema distincției între percepțiile veridice și iluzii. Un băț care apare ca fiind îndoit în apă este o percepție reală, de vreme ce nu își are originea în noi; este însă o iluzie, nu luată separat, ci în virtutea relației sale cu desfășurarea altor idei pe care le avem, precum faptul dacă este urmată sau nu de percepția unui băț drept în cazul în care pipăim bățul în apă sau atunci când îl vedem ca fiind drept la scoaterea din apă.

Berkeley pare să spună că există idei „arhetipale" (originare) în mintea lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu vrea să le percepem. Noi percepem idei, dar le și imaginăm. Dumnezeu imaginează și vrea numai idei; dacă nu ar fi așa, ar trebui să postulăm o infinitate de Dumnezei ca fiind cauza percepțiilor pe care fiecare dintre ceilalți le are. Dumnezeu vrea ca noi să percepem „ectipuri" (copii) ale aspectelor ideilor arhetipale din mintea Sa. Noțiunea de doi sau mai mulți oameni care percep același lucru, cu toate că ideile lor pot fi diferite calitativ, pare să depindă de existența unui arhetip comun.

Putem rezuma ontologia lui Berkeley în felul următor:

Totalitatea a ceea ce există

↓

Substanțe	+	Nonsubstanțe (accidente)
↓		
Spirite	+	Idei
↓		↓
A fi înseamnă:		A fi înseamnă a fi:
↓		↓
A percepe		Perceput
A imagina		Imaginat
A vrea		Voit

Referirea la „Spirite" include, bineînțeles, spiritul lui Dumnezeu.

Idealismul lui Berkeley nu pretinde că pune sub semnul întrebării adevărul judecăților simțului comun; mai degrabă pretinde că le afirmă și clarifică problema referitoare la ce înseamnă cu adevărat afirmarea acestor adevăruri. Lumea lui Berkeley *apare* exact la fel ca lumea care conține materie; nu introduce nici o deosebire în ceea ce privește cursul și ordinea experiențelor noastre. Cu toate acestea, lumea lui Berkeley *este* diferită, chiar dacă pare la fel cu a noastră.

Aceste observații ne conduc la opiniile lui Berkeley referitoare la înțelesul cuvintelor sau termenilor. Înțelesul termenilor sunt ideile pe care le reprezintă; dacă nu există o idee identificabilă care să corespundă, sau să fie asociată, unui termen, atunci termenul este lipsit de sens; dacă termenul are vreun înțeles, el trebuie să se refere la o anume caracteristică a experienței: la o anume idee sau colecție de idei.

Aceasta ne duce la examinarea obiecției lui Berkeley împotriva ideilor abstracte ca fiind înțelesul termenilor generali. Locke sugerase, după Berkeley, că este posibil să formăm idei abstracte din idei concrete și că acest lucru explică înțelesul termenilor generali și capacitatea lor de a putea fi aplicați oricărei componente a unei clase de indivizi similari într-o anumită privință; astfel, formăm ideea abstractă a triangularității, adică ceea ce reprezintă termenul

„triangularitate", astfel încât aceasta se aplică fără deosebire oricărui triunghi. Un termen general ca „om" se aplică tuturor lucrurilor de același fel, anume oamenilor. Ideea abstractă se aplică fără deosebire tuturor cazurilor particulare ale unei anumite clase, în virtutea faptului că sunt incluse în ea numai ceea ce indivizii particulari au în comun și nimic din ceea ce îi deosebește. Berkeley crede că opinia lui Locke referitoare la formarea ideilor abstracte este în același timp imposibilă și lipsită de necesitate. Este imposibilă pentru că procesul de abstractizare implică separarea unor calități care nu pot fi separate și combinarea unora care sunt incompatibile. În cazul triangularității trebuie să separăm tocmai proprietatea de a fi triunghi de acel triunghi care are, de exemplu, o anumită mărime sau culoare; avem de-a face, de asemenea, cu un triunghi care nu este un anume fel de triunghi, astfel încât aceasta trebuie, pentru a fi generală, să fie o idee care este în același timp toate și nici unul dintre diversele feluri de triunghiuri. Berkeley crede că nu putem forma o asemenea idee. Ideile abstracte sunt lipsite de necesitate pentru că termenii pot fi generali fără ca înțelesurile lor să fie derivate din faptul că reprezintă idei abstracte: termenii devin generali prin faptul că sunt *folosiți* pentru a reprezenta o clasă de cazuri particulare care sunt similare într-un anume aspect, considerat relevant.

Legătura acestei argumentații cu obiecția lui Berkeley la adresa materialismului este că el vede postulatul existenței substanței materiale ca fiind dependent de posibilitatea de abstractizare. Dacă putem forma idei abstracte, este posibil să susținem că putem vorbi cu sens, prin intermediul formării unei idei abstracte adecvate, despre ceva care există și care nu este, și nici nu poate fi, un obiect real sau un conținut al experienței; putem prin aceasta să acordăm înțeles unor termeni ca „materie" sau „substanță materială" și astfel să ne referim la altceva decât putem efectiv percepe în realitate — adică idei particulare — și apoi să postulăm existența acelui ceva ca fiind independentă de percepția sa. Dacă Berkeley a arătat că ideile abstracte sunt imposibile, și că dacă este nevoie de idei abstracte pentru a acorda înțeles unor termeni ca „materie" sau „substanță materială", care se referă la acel ceva ce poate exista fără să fie perceput, el a arătat, în acest caz, că întreaga discuție referitoare la materie sau substanță materială este lipsită de sens sau ininteligibilă.

Berkeley este, în orice caz, uimitor de inconsecvent în ceea ce privește empirismul său, de vreme ce i se pare potrivit să vorbească, și pretinde că vorbește cu sens despre substanța mentală și despre Dumnezeu, despre care nu putem, de fapt, niciodată să avem vreo idee, astfel încât discuția referitoare la acestea ar trebui, în mod strict, să fie lipsită de sens. Ideile nu pot fi decât asemenea altor idei; ideile sunt pasive și inerte, în vreme ce spiritele sunt active; ideile sunt prin aceasta excluse de la reprezentarea substanței spirituale. Berkeley încearcă să ocolească această argumentație prin susținerea faptului că, deși nu putem, strict vorbind, să avem idei despre spirit, putem avea o *noțiune* despre el. El

intenționează, prin aceasta, să pună în opoziție spiritul și materia: în vreme ce ultima a fost demonstrată ca fiind imposibilă sau contradictorie, spiritul este, cel puțin, posibil și inteligibil, iar noi putem astfel să ne formăm o noțiune despre operațiunile sale.

Singurul sens pe care Berkeley îl dă cauzalității este acela de voință activă. Ideile sunt inerte și pasive, incapabile de voință, și deci incapabile de influență cauzală. Presupusa substanță materială, în care se afirmă că se află calitățile, este și ea lipsită de viață și pasivă și, în consecință, ar fi incapabilă de influență cauzală. Numai spiritele sunt active; din aceasta rezultă că toate ideile trebuie să aibă drept cauză un spirit sau o minte. Unele idei își au originea în mințile noastre finite, ca atunci când imaginăm idei; dar marea bogăție a celorlalte experiențe ale noastre trebuie să-și aibă originea în mintea infinită a lui Dumnezeu[16].

Dacă ne referim la analiza sa referitoare la știința naturală, în special la fizică, concepția lui Berkeley are ecouri puternice în instrumentalismul modern. Berkeley se opune esențialismului în fizică: esențialismul susține că, dincolo de fenomenele sau aparențele pe care le observăm, fenomenele își au originea și își găsesc unitatea într-o realitate ultimă a cărei natură esențială (precum, structura atomică, întinderea, sau forma substanțială) explică în cele din urmă toate fenomenele și legăturile necesare dintre fenomenele care apar împreună în mod constant. Această legătură necesară ia forma deductibilității logice. Postularea unui anume tip de natură esențială este necesară pentru a da un temei legilor cauzale unificatoare care reprezintă scopul caracteristic științei. O lege cauzală de forma „Dacă *A* atunci *B*" sau „Toți *A* sunt *B*" nu descrie pur și simplu juxtapunerea accidentală a lui *A* și *B* în experiența noastră, ci urmărește să identifice o legătură necesară între *A* și *B*, astfel încât, dacă spunem că se întâmplă *A*, atunci *B trebuie* să urmeze, și dacă ceva este *A*, atunci *trebuie* să fie, de asemenea, *B*; pe scurt, *A* și *B* sunt legate într-un fel care nu poate fi altfel. Faptul că există asemenea legături necesare între ideile pe care le trăim este negat de Berkeley; nu este percepută nici o asemenea legătură necesară între fenomene. Nu există naturi esențiale în lucruri dincolo de experiență; într-adevăr, este lipsită de sens postularea unei naturi esențiale într-o realitate a lucrurilor situată dincolo de fenomene, care ar explica legătura necesară dintre ideile noastre; tot ceea ce trăim este o succesiune de idei în cadrul căreia percepem modele, asociații și regularități. Căutarea unor asemenea legături necesare de neatins alimentează numai scepticismul legat de realizările științei, atunci când știința nu reușește să arate că poate defini modul în care lumea *trebuie* să fie. Teoriile științifice nu ne arată adevărul despre realitate — acest lucru este făcut de metafizică și teologie —, ci valoarea lor constă, mai degrabă, în utilitatea regulilor generale pe baza cărora putem prezice fenomenele: care idei urmează altora și ce idei există întotdeauna împreună. Prin limitarea aspirațiilor științei, Berkeley speră să asigure știința

împotriva scepticismului și, în același timp, să facă loc obligativității luării în considerare a teologiei.

Ideile sunt interpretate de Berkeley ca semne naturale; trăirea ideii *X* este un semn că ideea *Y* este pe cale de a apărea; iar treaba noastră este de a învăța care sunt aceste regularități și de a ajunge să cunoaștem regulile care marchează în mod corect tiparele ideilor; nu trebuie însă să presupunem că am descoperit în acest fel legături necesare între idei care nu ar putea fi altminteri. Faptul că ideile își urmează una alteia într-o anumită ordine este în întregime dependent de voința lui Dumnezeu, care alege să ne prezinte idei conform unor scheme regulate și bine precizate, ale căror reguli le putem învăța. Învățând, în cadrul științei, ordinea semnelor naturale, învățăm „limba lui Dumnezeu": semnele pe care El ni le prezintă sistematic. Experiența apropierii prea mari de foc va fi urmată de experiența durerii; cele două experiențe nu sunt legate în mod necesar; relația dintre ele este contingentă; nu există nimic legat de experiența însăși, sau de vreun alt lucru care este cauza acestor experiențe, care să însemne că juxtapunerea experiențelor nu ar putea fi altfel. Totuși, putem avea încredere în Dumnezeu, că El va menține mereu aceeași ordine, pe care este posibil să o învățăm. În acest fel, știința este văzută, în comparație cu înțelegerea de fiecare zi, doar ca o încercare mai sistematică de a ne cartografia experiențele, dar care nu diferă de înțelegerea obișnuită în ceea ce privește cunoașterea pe care o aduce.

În orice caz, nu este adevărat că Berkeley formulează o teorie a cauzalității bazată pe regularitate. Cu toate că marcarea regularității în cadrul ideilor noncauzale și având legătură una cu alta reprezintă scopul științei, influențele cauzale eficiente și reale își au locul între substanțele spirituale și idei.

În concepția lui Berkeley, folosirea în știință a unor termeni ca „forță", „gravitație", „atracție", „cauză", „efect" și „particule insesizabile" este inofensivă numai dacă nu credem că acești termeni numesc entități reale din lume care explică legătura cauzală necesară între fenomenele sau evenimentele pe care le trăim; astfel de termeni trebuie înțeleși ca simple supoziții utile sau postulate ipotetice care ne pot folosi în efectuarea de predicții. Ei nu descriu situații din lume, dar îi putem folosi pentru a prezice fenomene; fenomenele pot fi înțelese ca întâmplându-se *ca și când* ar fi fapte privind realitatea. Din punctul de vedere al facilității descoperirii regulilor generale care descriu ordinea fenomenelor, adevărul a ceea ce este presupus ca fiind un mecanism urmează a fi prețuit doar pentru comoditate, iar adevărul său este irelevant, pentru că adevărul său ca simplă supoziție utilă nu apare deloc. Vorbind în termeni mai pozitivi, putem spune că anti-esențialismul ne încurajează să căutăm mereu alte explicații, pentru că el nu afirmă că există, și că noi am putea găsi, vreun punct în care explicațiile sunt epuizate și complete.

Cu toate acestea, sensul în care putem spune că învățăm *limba* lui Dumnezeu conferă un anume înțeles rezidual teoriilor științifice sau legilor care sunt

adevărate; nu oricare corelație invariabilă constituie o lege a științei; folosirea termenilor *limbă* și *semne* sugerează o structură care, deși nu este necesară, posedă o ordine a înțelesurilor și a sintaxei analoagă aceleia a unei limbi.

Sistemul lui Berkeley include o mulțime de probleme. Este dificil de înțeles cum poate fi validă dovada sa că Dumnezeu există dacă este bazată pe premisa că ideile care nu sunt percepute de mintea noastră trebuie, dacă este să fie idei al unor lucruri reale, să continue să existe, și nu pot face acest lucru decât în mintea lui Dumnezeu. Nici o dovadă empirică posibilă nu poate verifica propoziția că ideile care constituie obiectul *A* există nepercepute de către noi. Suntem împiedicați să întemeiem prin experiență continuitatea ontologică a ideilor care constituie obiectele sensibile atunci când nu le percepem, prin aceea că orice încercare de a strânge dovezi empirice adecvate s-ar întoarce împotriva ei înseși: nu putem arunca o privire pe furiș către lucruri pe care nu le percepem. Acest lucru seamănă mai degrabă cu încercarea de a afla dacă becul din frigider se stinge atunci când închidem ușa, cu excepția faptului că în cazul ideilor care constituie obiecte sensibile aceasta este o imposibilitate logică, și nu o dificultate practică ce implică încercarea empirică de a afla dacă lucrurile există atunci când nu sunt percepute. Dacă singura garanție pe care am putea-o avea pentru a ști dacă lucrurile pe care nu le percepem există este o urmare a dovezii că Dumnezeu există, atunci dovada existenței lui Dumnezeu nu poate, fără să fie circulară, să fie folosită ca o premisă cunoscută pentru a afirma că lucrurile reale există nepercepute atunci când nu sunt percepute de noi.

Temeiul idealismului constă în afirmația că tot ceea ce percepem vreodată sunt idei sau senzații — lumină, culori, sunete, mirosuri, gusturi și altele asemenea — care pot fi concepute ca existând doar în spirit. Acesta este lucrul care trebuie negat într-o respingere efectivă a idealismului. Trebuie să spunem că putem fi imediat conștienți de obiectele fizice în cadrul percepției; ceea ce percepem sunt aparențe sau aspecte ale obiectelor ca atare, și nu alte entități numite idei care mediază între noi și obiectele percepute.

Dacă Berkeley s-ar fi rezumat în mod strict la empirismul lui folosind ca dovadă numai conținutul imediat al spiritelor noastre, atunci este dificil de înțeles cum ar fi putut evita solipsismul extrem: nu există nimic de care el să poată fi sigur, cu excepția naturii și existenței ideilor de care este imediat sau în mod curent conștient.

Hume

David Hume (1711–1776) s-a născut la Edinburgh, într-o familie aparținând micii nobilimi, ce deținea domenii la frontiera cu Scoția; reședința principală a familiei era pe domeniul Ninewells, așezat în apropiere de satul Chirnside, de

lângă Berwick. Tatăl lui David Hume a murit în 1713, lăsând-o pe mama acestuia să-i crească singură pe David și pe cei doi frați ai săi, David fiind cel mai mic. Educația lor religioasă a fost calvinistă, incluzând mersul regulat la biserică.

Hume a intrat la Universitatea din Edinburgh în 1723, când nu avea încă doisprezece ani. Aici a primit o educație care includea studiul limbilor latină și greacă, al matematicii, fizicii și filosofiei; de asemenea, tot aici s-a familiarizat cu operele lui John Locke și Isaac Newton; a părăsit însă universitatea în jurul anului 1726, fără să-și fi luat licența. Cam în acea perioadă a devenit ateu, convingere care avea să dureze de-a lungul întregii sale vieți. S-a întors la Ninewells, unde, urmând tradiția familiei, i s-a propus să se îndrepte spre studiul dreptului; pe Hume nu îl interesa însă acest domeniu și și-a petrecut timpul studiind marea literatură clasică. În 1734, Hume s-a angajat la birourile Companiei West India din Bristol, dar șederea sa acolo a fost foarte scurtă; a plecat, apoi, în Franța, unde putea să trăiască mai lesne, la început la Rheims, apoi în micul orășel La Flèche din Anjou; aici a scris *Tratatul despre natura umană*. S-a întors la Londra în 1737 și, după o seamă de dificultăți, a găsit în cele din urmă un editor. *Tratatul* a apărut în 1739 și 1740, când el se întorsese la Ninewells. Cartea nu a fost primită cu atenția pe care autorul o spera, cu toate că exagera atunci când spunea că „aceasta s-a născut moartă în ceea ce privește tiparul". În 1745 cererea lui Hume de a i se da un post de profesor de filosofie la Universitatea din Edinburgh a fost respinsă. Din 1747 Hume și-a câștigat existența ca secretar diplomatic, meserie care cerea multe călătorii peste hotare. În această perioadă a continuat să publice scurte eseuri pe diverse teme și a început să lucreze la *Cercetări referitoare la înțelegerea umană și la principiile moralei*, în care urmărea să corecteze deficiențele stilistice și de expunere pe care le socotea responsabile pentru puțina atenție acordată *Tratatului; Cercetările* au fost publicate în 1748. În 1752 Hume a devenit bibliotecar la Facultatea de Drept din Edinburgh, fiind respins, în 1751, de la ocuparea catedrei de logică de la Glasgow, în ciuda sprijinului acordat de fostul profesor, prieten al lui Hume, economistul Adam Smith (1723–1790); în perioada în care era bibliotecar, Hume a început să scrie *Istoria Angliei*. În 1761 a devenit secretar personal al Ambasadei din Paris, ajungând apoi extrem de cunoscut în societatea pariziană. În 1766 Hume s-a întors în Anglia, împreună cu filosoful Jean-Jacques Rousseau (1712–1778); paranoia cronică și lipsa de spirit rezonabil ale lui Rousseau au determinat însă, curând, ruperea relațiilor dintre ei. Hume s-a retras din activitate în 1769 și a trăit de atunci la Edinburgh. În 1775 a fost atins de o boală incurabiă a intestinelor și a murit în anul următor.

Dispoziția sufletească binevoitoare a lui Hume din timpul ultimei faze a bolii este tipică pentru întreaga sa personalitate; el a rămas, de asemenea, neclintit în respingerea credinței în existența oricărei forme de viață de după moarte. Cu toate că era uscățiv în tinerețe, mai târziu în viață s-a împlinit din punct de vedere

fizic; îi plăceau mâncarea și conversația inteligentă. În ciuda faptului că avea o inteligență extrem de caustică, se pare că personalitatea sa era cordială, sociabilă și optimistă.

Tensiunea care se simte în filosofia lui Hume vine din raportul dintre scepticism și naturalism. Latura sceptică implică luarea în considerare a diverse argumente care demonstrează că ne lipsește orice justificare rațională pentru a sprijini convingeri interpretate în mod obișnuit ca fundamentale pentru viziunea noastră asupra lumii. Există trei convingeri cu o pondere deosebită în acest sens:

(a) existența cauzalității și caracterul rațional al inducției
(b) existența lumii exterioare: corpurile continuă să existe independent de noi în lumea exterioară
(c) existența unui Eu permanent.

În fiecare din aceste cazuri, Hume își propune să demonstreze că nu avem nici o justificare rațională pentru convingerea respectivă și, de asemenea, că acea convingere este un rezultat al activității imaginației în natura umană. Scopul lui Hume în ceea ce privește dovedirea absenței unei garanții raționale este de a demonstra limitele a ceea ce rațiunea umană poate explica. Aici intervine latura naturalistă a filosofiei lui Hume, pentru că el nu trage concluzia că, din cauza faptului că ne lipsește justificarea rațională pentru aceste convingeri, trebuie, în consecință, să respingem convingerile. Este un fapt de netăgăduit că nutrim în mod irezistibil, invariabil și universal aceste convingeri, care reprezintă temeiul gândirii și sunt necesare pentru supraviețuirea noastră; dacă faptul că avem aceste convingeri nu poate fi explicat prin intermediul unui fundament rațional suficient care să le susțină, rămâne să fie explicat de ce totuși nutrim aceste convingeri, de ce gândim așa cum gândim și de ce rămânem neclintiți în fața argumentelor sceptice îndreptate împotriva lor. Pe scurt, o explicație posibilă pentru existența acestor convingeri este că avem un fundament rațional pentru a le susține, iar unde nu avem un asemenea fundament trebuie să existe o altă explicație pentru aceste convingeri puternice. Explicația urmează să fie găsită în cadrul științei privind natura umană. Știința pune în lumină faptul că modul în care ajungem că căpătăm aceste convingeri este similar modului în care celelalte animale își formează convingeri; în consecință, este foarte corect să spunem că animalele gândesc.

Argumentele sau raționamentele sceptice pot opera numai împotriva altor argumente sau raționamente; dar, dat fiind că explicația faptului că nutrim anumite convingeri fundamentale sau că gândim într-un anume fel nu poate fi găsită cât de cât în cadrul rațiunii noastre, argumentele sau raționamentele sceptice împotriva acestor convingeri fundamentale sau a tipurilor fundamentale de gândire nu-și găsesc nici un punct de sprijin; argumentele raționale sunt pur și simplu irelevante. Nu se pune problema că trebuie să gândim diferit pentru că, în aceste cazuri, ne lipsesc fundamentele raționale, așa cum propune scepticul, de vreme ce natura, și mai ales natura umană, ne asigură că nu putem să nu gândim astfel;

aceste moduri de gândire sunt *fapte fundamentale despre natura umană* care sunt explicate prin legi *non*-raționale ce descriu felul în care existăm sau funcționăm; aceste convingeri, astfel rezultate, nu sunt, prin urmare, *ir*aționale; ele ar fi iraționale doar dacă am presupune că explicația faptului că avem aceste convingeri se bazează pe justificări raționale insuficiente, necesitând, astfel, o justificare rațională. Suntem construiți din punct de vedere psihologic astfel încât, dat fiind un anumit curs al experienței, ajungem inevitabil să nutrim anumite tipuri de convingeri.

În cadrul căutării filosofice referitoare la temeiurile ultime ale convingerilor noastre ajungem să înțelegem că unele dintre convingerile noastre de bază sunt nefundamentate rațional sau nejustificate; dar mai ajungem să înțelegem, de asemenea, că ele nu aparțin tipului de convingeri care pot fi fundamentate sau justificate rațional; prin urmare, absența justificării raționale nu trebuie văzută ca o deficiență în ceea ce privește aceste convingeri. Ele nu sunt felul de convingeri a căror nutrire poate fi justificată sau nejustificată rațional; astfel, a demonstra că nu există o justificare rațională pentru aceste convingeri nu înseamnă că ele sunt iraționale sau confuze; mai degrabă ele sunt *non*-raționale, dar sunt convingeri pe care trebuie să le avem, pentru că ele rezultă din caracteristicile fundamentale ale naturii noastre. Această poziție poate fi apărată, în continuare, prin sublinierea faptului că dacă pornim cât de cât pe calea unui raționament, și dacă presupunem că acesta poate fi vreodată dus la bun sfârșit, atunci trebuie să existe anumite convingeri în privința cărora motivațiile raționale nu pot fi nici date, și nici cerute; procesul de justificare trebuie să se oprească undeva.

O analogie ne poate ajuta. Dacă luăm noțiunea de *iubire*, putem înțelege cu claritate că se pot ivi cazuri în care faptul că *L* îi dă o motivație rațională lui *M* pentru ca acesta din urmă să o iubească pe *L* mai degrabă decât pe *N* este pur și simplu deplasat; și nu pentru că motivațiile lui *L* sunt greșite; motivațiile de orice fel sunt pur și simplu irelevante și nu schimbă nicidecum lucrurile; se poate întâmpla ca *M* să o iubească pe *N* și nu pe *L*, și asta e tot. Am putea, de asemenea, argumenta această idee luând ca exemplu un copac care a înverzit prea devreme sau o avalanșă care nu este bine să cadă peste sate.

Naturalismul are consecințe importante asupra tuturor teoriilor care seamănă cu proiectul lui Descartes referitor la o concepție sau înțelegere absolută, nepărtinitoare și obiectivă a lumii bazate pe rațiunea pură, și nu pe concepte dependente de constituția noastră biologică sau psihologică. Se dovedește astfel că unele dintre cele mai importante concepții și credințe ale noastre nu sunt transcendente și eterne, ci dependente de realități contingente ale naturii umane. Descartes presupune că acele concepții fundamentale implicate într-o adevărată viziune științifică asupra lumii sunt sau evidente din punct de vedere intuitiv, sau justificabile rațional, și, prin aceasta, sunt universal adevărate pentru orice inteligență. Hume argumentează că aceste concepții sunt dependente de faptul că natura umană

este ceea ce este și funcționează într-un anumit fel, iar, fără o natură care reacționează în anumite feluri confruntată cu experiența, asemenea concepții sau idei nu ar apărea deloc, de vreme ce nu pot fi derivate din sau justificate prin raționamente deductive universale valide sau experiență. Conceptele și convingerile noastre fundamentale, pe care le aplicăm lumii și pe care le considerăm ca fiind caracteristici reale ale acesteia, sunt dependente de felul în care suntem construiți, nefiind deci absolute și eliberate de tirania punctului de vedere. Faptul că avem noțiunile de cauzalitate și inducție și credem în ele, ca și în existența obiectelor fizice exterioare și a unui eu relativ permanent depinde de faptul că reacționăm la anumite experiențe în anumite feluri; astfel de idei nu sunt nici un produs al purei necesități a raționamentului, nici derivabile din observația pasivă asupra lumii; faptul că avem aceste idei depinde de interacțiunea dintre experiență și modul în care funcționează natura umană.

Tensiunea dintre scepticism și naturalism se naște din nesiguranța în ceea ce privește faptul dacă, atunci când ne referim la un caz particular al unei convingeri căreia îi lipsește justificarea rațională, acesta trebuie să ne conducă la respingerea convingerii sau la concluzia că este zadarnic și necesar să căutăm justificări. Răspunsul ar părea că implică evaluarea gradului de importanță a credinței pentru natura umană, adică, în ce măsură este aceasta universală, irezistibilă și permanentă.

Hume susține opinia, comună și altor filosofi din vremea sa, conform căreia ceea ce cunoaștem imediat sunt numai conținuturile minții noastre: percepțiile. El împarte percepțiile din minte în *impresii* și *idei*. Distincția dintre ele este făcută nu pe baza originii lor, ci pe aceea a forței și vioiciunii lor; impresiile sunt percepții sau experiențe pline de viață, în timp ce ideile sunt mai puțin vii. Impresiile reprezintă prima apariție în spirit a unui conținut mental, în vreme de ideile sunt secundare, copii derivate și mai slabe ale impresiilor. În mare, distincția este făcută între trăirea reală a lui *X* și gândirea referitoare la *X*. Pentru filosofia lui Hume este fundamental faptul că ideile, care sunt, în general vorbind, materialele gândirii, sunt copii slabe ale impresiilor și că nu putem avea o idee *simplă* înainte de a fi avut o impresie simplă. Fiecărei idei simple îi corespunde o impresie simplă care îi seamănă, și fiecărei impresii simple o idee de același tip; adică, fiecare percepție simplă apare atât ca impresie, cât și ca idee. Această explicație are strania consecință că a te gândi la *X* (la durere, de exemplu) înseamnă, într-o oarecare măsură, a-l experimenta pe *X* (durerea), ceea ce este în mod sigur fals. Putem avea idei complexe cărora să nu le corespundă impresii complexe, dar aceasta se întâmplă numai dacă primele sunt obținute prin combinarea ideilor simple cărora le corespund impresii simple pe care le-am avut. Motivul acestei concepții este că Hume dorește să identifice impresiile corecte din care ne derivăm ideile. Există două surse posibile de idei: impresii ale senzațiilor și impresii ale reflecțiilor. Impresiile senzațiilor sunt, în mod normal, experiențe ale simțurilor; impresiile reflecțiilor sunt adeseori impresii noi care rezultă din modul natural

în care reacționăm la anumite impresii ale senzațiilor. Dacă suntem în posesia unei idei care este derivată în acest fel dintr-o impresie de reflecție, atunci existența și natura respectivei idei depinde în parte de activitatea și natura minții noastre, iar ideea nu este ceva derivat în întregime în mod pasiv din trăirea lumii. Problema care se pune este dacă, în acest caz, avem justificarea de a interpreta ideea rezultantă drept corespunzând unei caracteristici reale a lumii sau dacă ideea nu corespunde unei caracteristici reale a lumii, de vreme ce este pur și simplu un produs al chipului în care reacționăm în mod natural la anumite impresii de senzație, care, în ele însele, nu conțin acea idee. De exemplu, constatăm că ideea de rău și de fapte rele nu rezultă din ceva ce observăm pur și simplu în fapte, ci dintr-o impresie de reflecție, din *oroarea* pe care o simțim în mod natural și pe care o datorăm reacției naturii umane la vederea anumitor fapte; faptul că vedem răul ca existând cu adevărat în lume, iar anumite acte oribile rezultă din proiecția ideii de rău asupra anumitor fapte din lume, cu toate că această idee nu este derivată din ceva observat în mod pasiv ca existând cu adevărat în lume. Dacă nu am reacționa într-un anumit fel natural pentru a produce aceste impresii ce țin de reflecție nu am găsi, atunci când observăm lumea, nici o impresie pasivă de senzație din care ar putea rezulta ideea de rău.

Înțelesul unui termen urmează a fi găsit în asocierea termenului cu ideea corectă. Dacă nu putem găsi nici o impresie, nici a senzației și nici a reflecției, drept origine a unei idei care este presupusă a avea sens în termenul corespunzător, atunci trebuie să tragem concluzia că ne înșelăm atunci când spunem că avem acea idee, iar termenul care articulează în mod public presupusa idee este de fapt lipsit de sens. Trebuie însă să cercetăm cu grijă; dacă nu putem găsi nici o impresie de senzație (percepții ale culorii roșii, ale scaunelor, munților, ca și senzații precum cald, rece, dureros), putem da peste o impresie de reflecție (sentimente, pasiuni, emoții, stări organice fundamentale, ca mânie, tristețe, foame) din care provine ideea pe care o avem; acest lucru are însă consecința importantă că adevăratul înțeles și implicațiile termenului corespunzător ideii ar putea să fie foarte diferite față de ceea ce le credem a fi. Va trebui să tragem concluzia că dacă o idee rezultă doar dintr-o impresie de reflecție sau dintr-un sentiment, atunci ea nu este o caracteristică obiectivă a lumii, ci una care depinde de înclinația noastră naturală de a reacționa la experiențe în anumite feluri, în conformitate cu natura umană.

Hume face distincție între memorie și imaginație, pe baza deosebirii dintre impresii și idei. Memoria: ordinea/secvențialitatea și combinația ideilor sunt aceleași precum ordinea/secvențialitatea și combinația impresiilor. Imaginația: ordinea/secvențialitatea și combinația ideilor pot fi diferite de ordinea/secvențialitatea și combinația inițiale ale impresiilor.

Imaginația are o importanță fundamentală în explicația pe care Hume o dă motivelor pentru care avem convingerile pe care le avem. Ordinea/secvențialitatea

și combinația în care apar ideile în imaginația noastră nu este întâmplătoare, ci se conduce după anumite reguli; există forțe de atracție care, cu toate că nu sunt intrinseci ideilor, guvernează modul în care ideile primare simple și ideile complexe se asociază ca rezultat al predispozițiilor fundamentale ale naturii umane.

Hume argumentează că toate percepțiile sunt distincte una de alta; ele pot exista în momente diferite; astfel, ele pot fi concepute ca existând separat fără nici o contradicție; prin urmare, orice legătură între percepții, dacă există vreuna, este contingentă și lipsită de necesitate. *Mintea umană* este aceea care, conform anumitor înclinații naturale, asociază percepții care au existențe distincte din punct de vedere logic și între care nu este niciodată descoperită vreo legătură necesară de către rațiune sau observație; ideea că percepțiile înseși sunt legate între ele în mod necesar provine din *sentimentul de a fi determinat* de a asocia ideile în anumite feluri, ceea ce este o impresie a *reflecției*.

Hume consideră că o parte a misiunii sale constă în a explica de ce nutrim anumite convingeri fundamentale; el face acest lucru prin descoperirea și evocarea legilor care guvernează ordinea percepțiilor din mintea noastră. Temeiul explicației lui Hume este „principiul asocierii ideilor"; acesta explică de ce gândim de fapt așa cum gândim, cu toate că nu avem nici o justificare rațională pentru aceasta. Ideile se asociază în mintea noastră în anumite feluri, iar acest fapt controlează ordinea sau secvențialitatea gândurilor în mintea noastră. Există trei factori principali care determină ce idei sunt asociate în mintea omenească:

(i) asemănarea: similitudinea calitativă

(ii) contiguitatea: proximitatea în spațiu și/ sau timp

(iii) cauza și efectul: gândul la o idee duce la gândul la o altă idee, legată cauzal de prima.

Spiritul trece, în mod natural, fără piedici de la o idee la alta, în conformitate cu aceste principii de asociere. Dacă avem o impresie a lui *A*, sau întreținem o idee de *A*, trecem în mod natural la ideea de *B* înrudită cu prima în cel mai înalt grad prin intermediul unora sau tuturor principiilor de mai sus. Ideile sunt atomi mentali ale căror reguli de comportament Hume încearcă să le descrie.

Obiectele înțelegerii și cercetării umane se grupează în două clase exclusive și exhaustive. Această distincție este denumită, câteodată, „furculița lui Hume": ea susține că toate propozițiile cu sens pot fi înscrise într-unul din aceste două tipuri:

(I) relații între idei

(II) situații de fapt existente în mod real.

Toate propozițiile de tipul (I) se referă la relații abstracte între idei și pot fi cunoscute ca adevărate *a priori*, pentru că negarea lor ar implica o contradicție, ele fiind astfel necesare. Ca exemple sunt date adevărurile din matematică și logică. Ele sunt sigure în mod intuitiv sau deductiv. Examinarea înțelesului ideilor componente ale propozițiilor, singură, este suficientă pentru a stabili adevărul sau falsitatea lor. Toate propozițiile de tipul (II) se referă la legăturile dintre

situațiile de fapt și adevărata existență a lucrurilor, și pot fi cunoscute ca fiind adevărate, dacă acest lucru este posibil, numai *a posteriori*, prin experiență, și nu doar prin examinarea înțelesului ideilor componente, pentru că negarea lor nu implică o contradicție și ele sunt astfel contingente. Ca exemple sunt date propozițiile științelor naturale și constatări ale simțului comun referitoare la fapte concrete. Prețul cunoașterii propozițiilor de tipul (I) este acela că ele expun adevăruri banale, care nu ne spun nimic cu privire la ceea ce este real și contingent, ci numai ceea ce este posibil (necontradictoriu), imposibil (contradictoriu) sau necesar (în privința căruia negarea implică o contradicție). Astfel, nu putem cunoaște nici un adevăr *a priori* cu privire la lumea efectiv contingentă sau reală doar prin raționament pur logic; dacă putem să cunoaștem vreun adevăr despre lume, trebuie să ne sprijinim pe dovezile experienței. Propozițiile care nu se referă la relațiile dintre idei sau la stări de fapt empirice sunt lipsite de sens.

Strâns legat de această chestiune este modul în care Hume arată că ne lipsesc motivațiile referitoare la convingerile noastre fundamentale prin demonstrarea faptului că singurele două surse posibile de justificare rațională nu ne asigură motivațiile pentru respectivele convingeri fundamentale.

(I') *Rațiunea*
Justificare prin raționament intuitiv, demonstrativ, deductiv sau logic *a priori*.

(II') *Simțurile*
Justificare prin dovezile observației sau prin experiența *a posteriori*.

Acestea sunt cele două surse exhaustive ale justificării raționale. Hume urmărește să demonstreze că justificarea rațională provenind din aceste surse — raționamentul demonstrativ sau experiența — este absentă în ceea ce privește convingerile noastre fundamentale referitoare la cauzalitate și inferențele inductive, ca și la existența obiectelor fizice în lumea exterioară și a unui Eu durabil; astfel, ele nu pot fi deloc justificate rațional; cu toate acestea, mecanismul minții noastre funcționează în așa fel încât *nutrim în mod irezistibil* aceste convingeri atât de necesare pentru supraviețuire. Contribuția pozitivă a lui Hume este constituită de explicația motivului pentru care, de fapt, dat fiind că justificarea rațională nu le poate explica, nutrim aceste convingeri de bază.

De ce, mai ales, ajungem la aceste convingeri referitoare la situații de fapt pe care nu le-am observat pe baza a ceea ce am observat? În mod obișnuit, acest lucru capătă forma unui raționament inductiv de tipul:

$$\frac{\text{Toți } A \text{ observați sunt } B}{\text{Deci toți } A \text{ sunt } B}$$

sau

Deci următorul A va fi B.

Dar există vreo justificare rațională pentru această inferență? Să luăm, de exemplu, propozițiile „Toate corpurile nesprijinite cad", „Soarele va răsări mâine", sau propozițiile „Toți *A* sunt *B*" și „Dacă se întâmplă *A*, trebuie să se întâmple *B*" Acestea sunt propoziții tipice pentru științele naturale și pentru simțul comun. Există vreo justificare rațională pentru afirmarea de către noi a acestor propoziții? Așa cum este formulată inferența inductivă de mai sus, care ar putea fi folosită pentru a susține asemenea propoziții, ea este în mod clar invalidă din punct de vedere deductiv: este posibil ca premisele să fie adevărate, dar concluzia să fie falsă. În toate aceste exemple trecem de la cazuri pe care le-am observat la cazuri pe care nu le-am observat pe temeiul presupus al existenței unei *relații cauzale*. Adică, *A* este cauza lui *B*, care presupune că apariția lui *A* este în mod necesar legată de apariția lui *B*.

Dacă inferența de la *A* pe care l-am observat la *B* pe care nu l-am observat, ca și convingerea că ele sunt legate în mod necesar urmează să fie justificate rațional, aceasta trebuie să se facă sau pe baza lui (I') — rațiunea, sau (II') — simțurile. Hume crede că nici unul dintre temeiuri nu reușește să asigure o asemenea justificare rațională.

Hume este clar în ceea ce privește faptul că legătura cauzală dintre *A* și *B*, care descrie evenimente din lume, nu este explicată sau justificată rațional de (I'): faptul de a fi logică sau deductivă. Relația dintre evenimentul *A* și evenimentul *B* nu este asemănătoare relației din cadrul unui argument deductiv între premise și concluzii. Dacă legătura ar fi deductivă, și astfel logic necesară, atunci afirmarea lui *A* și negarea lui *B* ar implica o contradicție. Dar în cazul legăturii dintre evenimente sau stări de lucruri nu pare să se întâmple niciodată așa; afirmarea unei legături între stări de fapt, ca și negarea acesteia par să fie la fel de conceptibile. Relația logică dintre o figură plană având trei laturi și faptul de a fi un triunghi, sau de a avea suma unghiurilor interioare egală cu 180° este tipul de relație care ar da naștere, dacă ar fi aplicată, unei legături necesare și ne-ar da posibilitatea să justificăm rațional extinderea inferenței de la cazuri pe care le-am observat la cazuri pe care nu le-am observat; dar o astfel de relație nu se susține în cazul evenimentelor din lume care corespund ideilor noastre cu privire la ele, *A* și *B*. *A* și *B* pot să existe în momente diferite, prin urmare, *A* și *B* sunt separabile în gândire; existența lui *A* poate fi presupusă fără presupunerea existenței lui *B*, iar afirmația că *A* apare întotdeauna împreună cu *B* este astfel un adevăr contingent, și nu unul necesar. Pe scurt, întotdeauna se întâmplă că *A* și *B* pot exista în momente diferite, iar noi le putem concepe ca fiind separate, astfel încât nici o legătură între ele nu poate fi necesară.

Ar putea părea că relația cauzală este deductivă, și astfel am putea cunoaște *a priori* legătura dintre *A* și consecința cauzală *B*, pentru că știm ce fel de tip de lucru este *A*: să spunem o bilă de biliard. Dar problema care se pune este cum ajungem să știm ce fel de lucru este *A*. Hume argumentează că în cazul în care *A*

este ceva în întregime nou pentru noi, putem să știm că *B*, sau orice altceva, îi va urma lui *A* numai pe baza *experienței*. Logic vorbind, în afară de ceea ce este logic contradictoriu, s-ar putea întâmpla orice. Dacă pare că putem să-l deducem pe *B* din *A*, aceasta se întâmplă pentru că am observat deja comportamentul lucrurilor de tipul *A* și am inclus în definiția care îl identifică pe *A* (ce este *A*) relația sa cu *B*. Nu putem, din examinarea lui *A*-în-sine sau singur, înainte de orice experiență a lui *A*, și înainte de a formula o definiție a lui *A* care să-l poată include pe *B* drept consecință cauzală a sa, să deducem ceea ce va urma. În procesul de identificare a lui *A* ca fiind *A* — ca fiind ceva de un anume fel — trebuie să includem deja anumite consecințe cauzale potențiale; nu putem separa ceea ce înțelegem printr-un *A* — ce este *A* — de toate consecințele sale cauzale. Pentru a demonstra că l-am putea deduce pe *B* din *A* numai prin raționament pur, producând astfel o nouă cunoaștere, nonbanală, ar trebui să-l definim pe *A* independent de consecințele sale cauzale, dar acest lucru este imposibil dacă ceea ce înțelegem printr-un *A* — și astfel ceea ce folosim pentru a identifica ceva drept *A* în primul rând — trebuie să includă seria efectelor cauzale ale lui *A*. Faptul că anumite consecințe cauzale sunt legate de *A* nu este un lucru pe care îl putem cunoaște *a priori*.

Ca alternativă, s-ar putea întâmpla să facem inferența care ne duce de la *A* la *B* și să avem justificarea rațională pentru acest lucru în conformitate cu (II'), pentru că observăm în experiență o legătură necesară între *A* și *B* când observăm conjuncția unor cazuri particulare de *A* și *B* sau de *B* urmându-l pe *A*; dar, de fapt, nu observăm o legătură necesară între *A* și *B*, ci pur și simplu observăm că *A* și *B* apar împreună. Aruncăm un ciocan, acesta lovește fereastra, iar fereastra se sparge; nu există nici o legătură necesară observată ca fiind o parte a acestei acțiuni, ci mai degrabă o succesiune de evenimente distincte din punct de vedere logic. Nu observăm nici o legătură necesară între situațiile de fapt înseși, ci numai evenimente conjugate sau care își urmează unul altuia. Cu toate acestea, avem convingerea că anumite evenimente și idei sunt legate în mod necesar, iar ceea ce rămâne a fi explicat este de ce avem această convingere.

În parte, formarea de convingeri referitoare la lucrurile neobservate pe baza celor observate își are temeiul în principiul că „Fiecare eveniment are o cauză" Dar Hume arată că acestui principiu îi lipsește justificarea rațională și că nu poate fi justificat nici prin (I'), nici prin (II'); această argumentație aplică furculița lui Hume. În primul rând, nu este un adevăr logic necesar, de vreme ce negarea sa nu implică o contradicție; afirmarea unui eveniment lipsit de cauză este conceptibilă. El notează că afirmarea unui eveniment lipsit de cauză nu implică afirmația contradictorie că evenimentul lipsit de cauză este *cauzat* de „nimic", ci mai degrabă că evenimentul nu are nici o cauză. În al doilea rând, nu este un adevăr care poate fi cunoscut empiric, de vreme ce nu poate fi nici întemeiat, nici respins prin experiență; din punct de vedere logic, nu există nici o speranță de a examina toate cazurile. Nu poate fi confirmat, pentru că nu putem examina

toate cazurile pentru a arăta că fiecare caz are o cauză; nu poate fi respins, pentru că în nici unul dintre cazurile date nu putem examina și exclude tot ceea ce ar putea fi o cauză.

Dacă relația cauzală dintre *A* și *B* nu este deductivă, atunci trecerea de la cazurile observate la cele neobservate pe temeiul observării de *A*-uri și *B*-uri este o inferență inductivă, iar dacă afirmarea unor propoziții generale ca „Toți *A* sunt *B*" sau „Dacă *A* se întâmplă, trebuie să se întâmple *B*" urmează să fie justificată rațional, atunci acestea depind de un fel de „principiu de uniformitate a naturii": faptul că apariția împreună a unor evenimente observate se va păstra și în cazul evenimentelor pe care nu le-am observat. Astfel, evenimentele pe care le-am observat ca apărând în mod constant împreună în trecut vor continua să apară astfel și în viitor. Pe scurt, principiul uniformității afirmă că legile naturii vor fi aceleași și în cazurile pe care nu le-am observat, iar viitorul va fi asemănător trecutului. Acceptarea principiului uniformității ar determina considerarea raționamentului inductiv (de la cazuri pe care le-am observat la cazuri pe care nu le-am observat) drept rațional justificat — inferența ar fi validă — prin preluarea de către acest principiu a rolului de premisă în cadrul inferenței, de la exemplele pe care le-am observat la acelea pe care nu le-am observat.

Toate *A*-urile observate sunt *B*-uri
Principiul uniformității: lucrurile care apar împreună în trecut vor apărea și în viitor
---
Deci toate *A*-urile sunt *B*-uri
sau
Deci următorul *A* va fi *B*.

Dar care este justificarea rațională pentru adevărul principiului uniformității însuși? Este aplicată din nou aici furculița lui Hume, de data aceasta pentru a testa principiul uniformității. În primul rând, dacă principiul uniformității ar fi un adevăr logic, atunci negarea sa ar fi o contradicție, deci de neconceput; este cu siguranță conceptibil ca orice lege care acționează în anumite cazuri de până acum să înceteze să mai acționeze în viitor și să nu se mai aplice cazurilor pe care nu le-am observat. Principiul uniformității nu poate fi cunoscut *a priori*. În al doilea rând, principiul uniformității, dacă reprezintă el însuși doar o situație concretă, nu poate fi justificat prin experiență, pentru că orice asemenea încercare va fi iremediabil circulară. Am putea încerca să justificăm principiul uniformității prin experiența *a posteriori*, spunând: principiul uniformității însuși a acționat sau s-a aplicat întotdeauna în trecut, astfel că va continua să acționeze și în viitor; prin urmare, principiul uniformității este justificat prin experiență. Aplicând acest raționament la principiul uniformității însuși, descoperim că o asemenea inferență justificativă este circulară, de vreme ce este exact tipul de inferență

care depinde în ceea ce privește validitatea sa de acceptarea principiului uniformității: observațiile trecute *sunt* dovada că în viitor lucrurile vor sta la fel.

Concluzia surprinzătoare pe care Hume o desprinde din analiza convingerilor noastre referitoare la situații de fapt neobservate este aceea că asemenea convingeri sunt lipsite de orice justificare rațională, și astfel faptul de a avea o justificare rațională nu este responsabil pentru inferența pe care noi o facem de la *A*-urile observate la *B*-urile neobservate, ca urmare a observației că *A* și *B* au apărut împreună în trecut. Nu construim raționamentul inductiv de la *A*-ul pe care l-am observat la *B*-ul pe care nu l-am observat pentru că am avea o justificare rațională pentru aceasta. Cu toate acestea, *construim* raționamentul, astfel încât trebuie să existe o altă explicație pentru faptul că procedăm așa.

Hume dă, pe de o parte, o explicație a cauzalității și a ceea ce este implicat în ideea de evenimente legate cauzal, fenomene de care depind toate trecerile de la stări de fapt observate la stări de fapt neobservate; și, pe de altă parte, o explicație a condițiilor în care nutrim convingerea că evenimentele sunt legate cauzal.

C' (a) contiguitatea spațială și temporală
(b) prioritatea temporală: cauza este situată înaintea efectului
(c) legătura necesară între cauză și efect

C'' (a) contiguitatea spațială și temporală observată
(b) prioritatea temporală observată: cauza este situată înaintea efectului
(c) observarea conjuncțiilor constante repetate.

Motivația acestor explicații este că Hume dorește să argumenteze că C' descrie condițiile necesare și suficiente pentru ca evenimentele să fie legate cauzal, ca și ceea ce este implicat în ideea de legătură cauzală, dar că noi ajungem să dobândim convingerea că evenimentele sunt legate cauzal numai în acele condiții și circumstanțe din C'', iar acele condiții și circumstanțe nu justifică rațional convingerea ca fiind adevărată, și nici nu există o altă cale pentru această justificare.

Când avem convingerea că *A* și *B* sunt legate cauzal în sensul C':

(1) Construim raționamentul inductiv de la *A*-urile și *B*-urile observate la *A*-urile și *B*-urile neobservate.
(2) Credem sau ne așteptăm, și nu doar ne gândim, că *B* va apărea în urma observării lui *A*.
(3) Avem convingerea că legătura dintre *A* și *B* este o legătură necesară: că nu ar putea fi altfel.

Nu avem nici o justificare rațională pentru inferența din (1), pentru că relația dintre *A* și *B* nu este nici logică, nici justificată de experiență. Nu avem o justificare rațională pentru convingerea (2), de vreme ce aceasta nu se poate baza nici pe logică, nici pe experiență. Nu avem nici o justificare rațională pentru convingerea (3), de vreme ce relația nu este logic necesară, și nici ceea ce observăm în cadrul experienței legate de *A* și *B* nu reprezintă o legătură necesară între exemplele

de evenimente *A* și *B*; observăm că *B apare împreună* cu *A*, dar nu observăm, ca o trăsătură a experienței noastre referitoare la ele, nici o legătură necesară.

Astfel, (1) *construcția* de către noi a *inferenței* de *A* la *B*, (2) *convingerea* noastră că *B* va urma după observarea lui *A* și (3) convingerea noastră că între *A* și *B* există o *legătură necesară* nu sunt explicate prin faptul că avem justificarea rațională de a face aceste inferențe sau de a avea aceste convingeri. Concluzia lui Hume este că aceste chestiuni nu reprezintă cât de cât subiecte de justificare rațională. Rămâne însă să fie dată o explicație acestor probleme.

Explicația pe care o dă Hume ne întoarce la caracteristici ale naturii umane, anume la principiile asocierii ideilor și la felul în care reacționăm la anumite experiențe. Explicația în toate cazurile (1), (2) și (3) rezultă din obișnuințe sau deprinderi ale imaginației: deprinderi mentale. Tendința către deprinderi mentale este o înclinație a naturii umane. Temeiul explicației este că *observația repetată* a conjuncției constante dintre *A* și *B*, ca în C', dezvoltă o obișnuință a asocierii în minte a lui *A* și *B*, iar aceasta ne conduce la (1) construcția de inferențe de la *A* și *B* observate la cazuri în care *A* și *B* nu au fost observate, (2) convingerea că *B* apare întotdeauna după *A* și (3) convingerea că *A* și *B* sunt legate în mod necesar.

Hume dă o explicație, în C', a circumstanțelor sau condițiilor în care ajungem *de fapt* să credem că *A* și *B* sunt legate cauzal, mai degrabă decât avem justificarea rațională să procedăm astfel. Explicația pentru convingerea noastră cu privire la legăturile cauzale rezultă din interacțiunea dintre circumstanțele respective și reacțiile noastre naturale la acele circumstanțe. Urmând observării repetate a conjuncției lui *A* și *B* în experiența noastră, în conformitate cu condițiile din C", se formează în mintea noastră obiceiul sau deprinderea de a-i asocia pe *A* și *B*; iar acestea sunt chiar acele circumstanțe în care spunem că *A* și *B* sunt legate cauzal. Referindu-se, pe rând, la punctele (1), (2) și (3) de mai sus, Hume dă următoarele explicații:

(1) *Construcția inferenței de la* A *la* B

Este pur și simplu o *caracteristică* a constituțiilor noastre psihologice fundamentale faptul că în circumstanțele C", după observarea repetată a conjuncției lui *A* și *B*, *construim* inferența de la *A* la *B*. Repetarea în experiența noastră a apariției constante împreună a lui *A* și *B* formează o astfel de obișnuință sau deprindere încât, atunci când îl observăm pe *A*, trecem obligatoriu la ideea că *B*. Astfel, ajungem la ideea de *B* pornind de la ideea de *A* în cazuri pe care nu le-am observat, dar această trecere nu este deloc una rațională, de vreme ce nu este nici deductivă, nici justificată de experiență.

(2) *Convingerea că* B *îi va urma lui* A

Pentru a înțelege așteptarea sau convingerea că *B* îi va urma lui *A* atunci când *A* este observat în condițiile C", trebuie să înțelegem ce

reprezintă o convingere pentru Hume. El explică o convingere ca fiind exact gradul de energie sau forță al unei idei, și nu ca pe ceva diferit, sau adăugat, conținutului unei idei; diferența dintre conceperea pur și simplu sau gândul la *X* și convingerea referitoare la *X* este o chestiune legată de energia sau forța cu care ni se impune ideea. În cazul convingerii că *B* îi va urma lui *A*, explicația lui Hume este că există un transfer de forță printr-un soi de inerție de la impresia proaspătă a lui *A* la ideea de *B*, care îi conferă energie lui *B* acolo unde există obișnuința de a-i asocia pe *A* și *B*, iar acest proces transformă simplul gând la *B* în convingerea sau așteptarea — o idee vivace sau plină de viață — că *B*. Trebuie să subliniem că uneori Hume ne prezintă o teorie a convingerii întrucâtva diferită, în care convingerea referitoare la o idee este constituită prin intermediul unei deosebiri de atitudine cu privire la idee sau prin modul în care o idee este concepută sau întreținută, ceea ce face ca o convingere legată de ceva să fie simțită a fi diferită de o ficțiune imaginată: ceea ce constituie convingerea cu privire la o idee este faptul că ideea respectivă este concepută sau întreținută mai puternic sau mai vivace, mai degrabă decât deosebirea sesizată în vivacitatea ideii înseși. Nu este clar dacă aceste două teorii pot fi reconciliate: în prima teorie, convingerea este o chestiune ce privește modul în care un obiect ni se impune, în vreme ce în cea de-a doua teorie este o problemă referitoare la modul în care intrăm în posesia obiectului gândirii.

(3) *Convingerea că* A *și* B *sunt legate în mod necesar*

Inferența lui *B* din *A* nu este bazată pe legătura necesară dintre *A* și *B*; mai degrabă, ideea de legătură necesară între *A* și *B*, esențială pentru convingerea că există o legătură cauzală C', depinde de fapt de *trecerea pe care o facem în mod compulsiv* de la impresia sau ideea de *A* la ideea de *B* ca urmare a observației repetate a conjuncției dintre *A* și *B* în condițiile C". Nu avem nici o impresie a existenței unei legături necesare între *A* și *B* rezultată din apariția împreună a lui *A* și *B*: vedem doar că se întâmplă *A*, după care vedem că se întâmplă *B*. Dar pentru ca ideea de legătură necesară, și deci convingerea noastră referitoare la desfășurarea cauzală a evenimentelor, să nu fie o iluzie și deci lipsită de sens, trebuie să existe o impresie din care aceasta să rezulte. Ideea de legătură necesară rezultă dintr-o nouă impresie a *reflecției*, care este în acest caz *sentimentul determinării* care își are rădăcina în obișnuința noastră mentală de a trece de la *A* la *B*, ca urmare a observațiilor *repetate* din trecut având ca obiect conjuncția constantă dintre *A* și *B*. Ideea legăturii necesare nu corespunde unui ceva referitor la impresiile înseși produse de *A* și *B*, și nu

apare nici din percepția repetată *doar* a conjuncției dintre *A* și *B*, care, în sine, nu ar produce nici o impresie nouă; corespunde unei noi impresii a reflecției care este un sentiment provocat de determinare, așa cum îl avem de obicei în minte, ca urmare a înclinației asociative a naturii umane — de la ideea de *A* la ideea de *B* — atunci când am avut experiența repetată a conjuncției dintre *A* și *B*. Ideea de legătură necesară, ca și aceea de cauzalitate care depinde de ea, nu ar fi apărut deloc, pentru că nu ar fi existat nici o impresie corespunzătoare din care să apară, dacă nu ar fi existat înclinația naturii umane de a produce o nouă impresie a reflecției; nici o impresie a lui *A* sau *B* nu ar putea să fie singură suficientă pentru a da naștere ideii de legătură necesară. Nu este implicată nici o circularitate în această explicație: ideea de legătură necesară derivă din *sentimentul* de determinare, fie că există sau nu vreo determinare de fapt, pentru că trecem și avem predispoziția de a trece de la *A* la *B* — ceea ce instituie o obișnuință în mintea noastră — ca urmare a observării repetate a conjuncției lui *A* și *B*. Faptul că ideea de legătură necesară rezultă dintr-o impresie a reflecției sau dintr-un sentiment că așa stau lucrurile are o consecință foarte importantă: faptul că legătura necesară, și deci cauzală, pe care o presupunem ca existând între evenimentele înseși și ideile noastre referitoare la aceste evenimente există, de fapt, ***în minte***, nefiind o caracteristică obiectivă a lumii; este ceva pe care îl proiectăm asupra lumii ca urmare a obișnuinței, și nu ceva observat în cadrul desfășurării evenimentelor din lume, fiind în mod fals privit ca o trăsătură obiectivă a lumii sau o relație reală care face legătura între evenimentele pe care le observăm.

În concluzie, convingerea referitoare la legăturile cauzale, care include legătura necesară, depinde de faptul că noi trecem în mod natural de la o idee la alta, și nu invers.

Hume dă o explicație asemănătoare convingerilor fundamentale rămase (amintite la începutul capitolului dedicat lui): (b) existența lumii exterioare: lucrurile continuă să existe independente de noi în lumea exterioară și (c) existența unui Eu permanent. Strategia este aceeași: nu avem nici o justificare rațională sau senzorială pentru aceste convingeri, însă natura, prin intermediul imaginației, a făcut în așa fel încât să avem aceste convingeri, iar natura umană dă o explicație acestui mecanism nonrațional. Avem convingerea că sunt lucruri care există în mod continuu și independent de noi, și că Eul nostru este același de-a lungul timpului.

Hume începe prin a spune că este inutil să ne întrebăm dacă lucrurile (obiectele materiale exterioare) există sau nu, de vreme ce nu putem să nu credem că există; prin urmare, interesele noastre sunt acelea care explică faptul că avem

această convingere. Convingerea în existența unei lumi exterioare este constituită de convingerea că lucrurile există în mod continuu (atunci când nu sunt percepute, de exemplu) și independent de cei care le percep. Rațiunea nu poate justifica această convingere: nu numai că oamenii în marea lor majoritate nu folosesc argumente raționale pentru a ajunge la această convingere, dar, în plus, nu este posibil să se asigure o dovadă demonstrativă conform căreia lumea exterioară există astfel încât negarea sa să fie o contradicție logică. Simțurile nu pot motiva convingerile: tot ceea ce avem, dacă ne examinăm cu atenție experiențele senzoriale sau percepțiile, sunt impresii trecătoare (noncontinue sau întrerupte) și dependente (interioare sau mentale) pentru existența și natura lor de cei care le percep. Suntem conștienți numai de percepții care sunt trecătoare și dependente; nu percepem nici un obiect distinct de impresii. Care sunt, așadar, caracteristicile percepțiilor noastre care ne conduc să credem, sau să ne formăm convingerea, că impresiile simțurilor noastre provin de la obiectele materiale exterioare care există în mod continuu și independent de noi? Nu forța sau calitatea de a fi involuntare a acestor impresii explică respectiva convingere, pentru că acestea sunt caracteristici ale impresiilor, precum durerea, pe care nu le presupunem ca existând independent în lumea exterioară. Caracteristicile experienței noastre senzoriale din care rezultă convingerea sunt *constanța* și *coerența* unei anumite serii de percepții, care fac *ca imaginația*, care funcționează în conformitate cu anumite înclinații ale naturii umane, să nu ia în considerare natura trecătoare și interioară a impresiilor. Seria de impresii poate fi *constantă* prin aceea că există grupuri de percepții asemănătoare într-o serie, cu toate că pot exista goluri între ele, ca atunci când mă uit la masa din camera mea, ies afară și apoi mă întorc și o privesc din nou. Seria de percepții poate fi *coerentă* pentru că, deși colecțiile de percepții dintr-o serie se schimbă, acest lucru se întâmplă într-o manieră previzibilă, ca atunci când, întorcându-mă în cameră, descopăr că focul a ars toate lemnele din sobă, așa cum mă așteptam. În primul rând, rezolvăm conflictul dintre golurile din percepțiile noastre și constanța acestora din urmă prin interpretarea golurilor ca fiind doar aparente, astfel încât obiectul percepțiilor noastre continuă să existe și în timpul golurilor. În al doilea rând, explicăm coerența percepțiilor noastre prin presupunerea că obiectele percepute există în mod constant și independent în timpul golurilor — atunci când nu sunt percepute.

Credința noastră în existența obiectelor continue și independente este una referitoare la ceva care conservă identitatea de-a lungul timpului; aceasta ar implica în mod strict percepții invariabile și neîntrerupte. Avem pachete de percepții care, cu toate că sunt trecătoare și discontinui, își seamănă cu exactitate unul altuia, manifestând astfel efectul de constanță. Pentru că aceste pachete își seamănă cu exactitate unul altuia, mintea umană trece peste goluri și le tratează cu comoditate ca și când ar fi vorba de aceeași percepție neîntreruptă. Astfel, ajungem să ne formăm convingerea sau ideea plină de viață că există obiecte continue și

independente corespunzătoare acestor pachete de percepții; convingerea însăși sau ideea plină de viață care umple golurile își datorează energia impresiilor asemănătoare situate atât înaintea cât și după golurile existente în percepțiile noastre. Pe scurt, în mod natural și obișnuit noi confundăm o serie de percepții discontinue dar asemănătoare cu o singură percepție asemănătoare și continuă, care devine astfel invariabilă și neîntreruptă, ajungând în acest mod să credem că obiectele sensibile există ca obiecte continue și independente.

Credința într-un Eu sau într-o identitate personală care persistă de-a lungul timpului se bucură de un tratament asemănător. Existența sa este nedemonstrabilă prin rațiune. În cadrul experienței, atunci când privim în noi înșine, nu percepem nimic care să corespundă unui Eu permanent, sau unei substanțe spirituale, în care să existe percepții, ci numai percepții particulare trecătoare. Spiritul uman este, de fapt, un pachet de percepții distincte între care nu percepem nici o legătură reală sau necesară. Explicația convingerii că există un Eu, pe care, cu toate acestea, o avem, vine din asocierea naturală a ideilor, care este rezultatul interacțiunii dintre percepțiile înseși și ineluctabilele îmbinări sau înclinații asociative ale naturii umane, interacțiune ce dă naștere unei impresii de *reflecție* care este sentimentul conexiunii dintre idei; dar această asociere de idei și sentimentul consecutiv al legăturii dintre ele depind de noi și de natura noastră, legătura nefiind una reală între ideile înseși. Din acest *sentiment* de legătură, care este o impresie *a reflecției*, apare ideea de spirit uman unificat într-un singur Eu — un lucru continuu și neschimbător —, care este atribuit unor percepții care sunt, de fapt, separate și variabile; acest lucru ne face să confundăm ceea ce este, de fapt, o colecție de percepții logic distincte cu ceva care este organizat într-o unitate și posedă identitate.

În general, nu putem ști dacă legăturile pe care le simțim ca existând între percepții sunt reale, pentru că nu percepem niciodată existența unor legături necesare între ele, ci doar faptul că își urmează una alteia. De fapt, cunoaștem percepțiile ca fiind existențe distincte sau atomice; ele sunt susceptibile să existe independent una de alta fără contradicții logice. Ideea de legătură între ele este doar o copie a unei impresii originare a reflecției — sentimentul sau senzația de determinare din spirit datorat felului natural în care asociem ideile —, iar noi nu putem ști dacă de fapt există legătura.

Natura a avut grijă să nutrim convingerile noastre realmente fundamentale. Credem în mod irezistibil în cauzalitate și raționament inductiv, ca și în existența corpurilor exterioare continue și independente și într-un Eu permanent, chiar dacă nu avem nici o justificare rațională pentru aceste convingeri din partea rațiunii sau experienței. Astfel, natura are grijă ca argumentele scepticului să nu aibă nici o putere în fața unor procese care nu țin defel de justificarea rațională, ci sunt, toate, probleme ce privesc puternicele instincte ale naturii umane.

CAPITOLUL VI

IDEALISMUL TRANSCENDENTAL: KANT

Filosoful german Immanuel Kant s-a născut în anul 1724, în plină epocă a Iluminismului european. În funcție de țara în care s-a manifestat, prin Iluminism s-au înțeles lucruri diferite, însă pot fi identificate anumite trăsături comune. Kant s-a referit la Iluminism ca fiind maturitatea omului european; certitudinea cu care omul își cunoștea locul în univers era distrusă pentru totdeauna. Aceasta nu a însemnat înlocuirea unei doctrine cu alta, în care omul și-ar putea cel puțin găsi un loc, indiferent cât de neplăcut ar fi acesta; omul a fost aruncat la voia întâmplării într-un gol, unde urma să depindă de propriile sale resurse. Iluminismul a pus sub semnul întrebării dreptul cuiva, oricine ar fi acesta, de a pretinde că deține monopolul adevărului; decizia referitoare la ce este adevărul cade din nou pe umerii individului. Renunțarea la autoritate ca sursă a adevărului duce la căutări profunde în ceea ce privește originile și justificarea convingerilor noastre. Secolul al XVIII-lea este marcat de nenumărate astfel de căutări pline de speranță, cu încredințarea că rațiunea umană are capacitatea de a furniza răspunsuri și a descoperi adevăruri. Acestea i-au condus pe mulți gânditori inteligenți și cinstiți, în deliberările lor, la scepticism; incapacitate de a înțelege cum pot fi justificate pretențiile de cunoaștere ale omului.

Dezvoltarea astronomiei, o dată cu opera lui Copernic, din secolul al XVI-lea, începuse deja să submineze edificiul medieval care îi asigura omului locul său bine definit în univers. Marele Lanț al Ființei, cu Dumnezeu în piscul său, pietre la bază și oamenii și îngerii situați undeva la mijloc a fost rupt. Soarele, și nu Pământul, era centrul sistemului nostru planetar, situat într-un univers de o imensitate cu neputință de gândit, iar omului i-a fost luat locul privilegiat pe care îl ocupa în acesta. Sinteza pe care Newton a făcut-o, pornind de la astronomia lui Copernic și Kepler și mecanica terestră a lui Galilei, nu acordă nimănui o poziție privilegiată; legile naturii sunt obiective și uniform adevărate peste tot. Nu mai era, de asemenea, nici o nevoie de Dumnezeu pentru a menține activitatea universului, de vreme ce acesta era relativ autonom, ca un ceas, și nu necesita decât, poate, să fie întors periodic de cineva; dar acest lucru diminua importanța lui Dumnezeu până la un punct în care se putea face abstracție de El, chiar dacă un om deosebit de religios cum era Newton nu dorea să se întâmple așa. Omul de știință religios trebuie de acum înainte să-l slujească pe Dumnezeu prin intermediul umilei îndatoriri de a dezvălui minunata ordine pe care Creatorul a insuflat-o

universului în momentul inaugurării acestuia. În orice caz, a apărut o tensiune în cadrul descoperirilor care, părând că revelează opera minunată care era universul lui Dumnezeu, au făcut ca, în același timp, credința în Dumnezeu să devină opțională, de vreme ce intervenția lui Dumnezeu în univers, cu excepția poate a începutului absolut, despre care nu știm nimic, nu mai era necesară în explicație, așa cum fusese înainte.

Din concepția Iluminismului putem desprinde un criteriu de separație între domeniile religios și nonreligios, criteriu bazat pe o noțiune mai temeinică decât existența și autoritatea lui Dumnezeu. Această noțiune poate fi fundamentată pe convingerea referitoare la faptul dacă universul rezervă un loc sau un interes aparte (negativ sau pozitiv) ființelor umane. Ceea ce a dat naștere crizei interioare a omului din epoca Iluministă este gândul că universul este insensibil în fața valorilor umane, un univers căruia aceste valori îi sunt pur și simplu inaplicabile, un univers amoral. Unii resping acest aspect al Iluminismului și continuă să-l accepte pe Dumnezeu, cu toate că, pentru mulți, situația nu mai poate fi chiar aceeași; alții îmbrățișează ideea unui univers în întregime amoral și își pun problema dacă există ceva care, în aceste condiții, mai poate avea vreo valoare; alții, însă, se comportă *ca și când* universul răspunde în continuare valorilor umane; ei trăiesc în umbra proiectată de o figură care a părăsit deja scena.

Ar fi greșit să se creadă că personalitățile cele mai revoluționare din punct de vedere intelectual de dinaintea și din timpul Iluminismului erau toate liber-cugetătoare și atee; unele dintre figurile cele mai importante erau Copernic, Descartes, Locke, Spinoza, Newton, Leibniz, Berkeley, Kant, toți aceștia fiind religioși în diverse grade și în diverse feluri, oameni adeseori profund îngrijorați cu privire la locul în care gândirea lor părea să-i poarte în mod inexorabil; acest lucru îi determina câteodată să reacționeze împotriva consecințelor propriilor lor gânduri. Cu toții au contribuit la schimbarea completă a viziunii omului asupra lumii, indiferent dacă au intenționat sau nu să facă acest lucru.

Kant a beneficiat de pe urma ideilor Iluminismului (*die Aufklärung*), dar a mers și dincolo de acestea. După ce a studiat la început filosofia rațională a lui Leibniz, Kant nu a mai putut-o accepta; sub influența lui Hume și a germanului Crusius, Kant spune că s-a trezit din somnul său dogmatic. O altă influență puternică asupra lui Kant a fost exercitată de Newton. Înainte de a se consacra filosofiei, Kant fusese om de știință; el a înțeles efectul pe care concepția despre univers a lui Newton urma să-l aibă asupra moralității, asupra credinței în Dumnezeu și a liberului nostru arbitru. Pentru că, dacă vederile lui Newton erau aplicate în mod universal și riguros, acestea lăsau prea puțin loc pentru Dumnezeu și subminau moralitatea în unele aspecte fundamentale: universul newtonian era un sistem mecanic amoral, în care valorile obiective nu păreau să aibă vreo aplicație; omul însuși era o entitate aflată la bunul-plac al legilor universale și crude ale naturii, ale cărei acțiuni erau determinate în mod absolut de evenimente care avuseseră deja loc și care erau, prin urmare, întotdeauna în afara controlului său; orice am *simți* despre această situație, nu suntem liberi să alegem, iar acolo unde

nu există libertate nu există nici responsabilitate a acțiunii, astfel încât nu pot exista evaluări morale. Un copac nu este liber să aleagă, în ciuda faptului că este viu; astfel că, atunci când cade peste cineva, evenimentul nu este nici moral, nici imoral, este amoral; doar ceva care se întâmplă. Acțiunile umane erau acum în pericol de a deveni doar lucruri care se întâmplă.

Kant a încercat să răspundă tuturor acestor influențe și să le reconcilieze într-o nouă sinteză. Empirismul lui Hume a condus, în opinia multora, la scepticism în ceea ce privește cunoașterea, identitatea și libertatea umană, iar Kant nu putea accepta acest lucru. Viziunea raționalistă argumenta că există principii înnăscute ale înțelegerii sau rațiunii, cu ajutorul cărora omul poate înțelege *a priori* natura fundamentală a lumii, cu toate că nu lumea aparențelor, ci o lume reală stă în spatele aparențelor și explică, în ultimă instanță, aceste aparențe. Hume a subminat această viziune prin demonstrarea faptului că aceste principii sunt fie analitice — reafirmând ceea ce, într-o formă disimulată, a fost deja asumat — fie trec dincolo de caracterul analitic și nu pot fi, prin urmare, justificate numai prin rațiune; dar Hume a descoperit că ele nu pot fi justificate nici prin experiență. Pentru empirism nu există cale de mijloc.

Kant și-a propus să arate că aceste puncte de vedere pot fi reconciliate; el a încercat să demonstreze de ce adevărata natură a relației dintre experiență și lume este astfel, încât putem cunoaște lucruri despre lumea aparențelor în mod aprioric — adevăruri cognoscibile independent de dovezile experienței —, cu toate că putem să nu avem nici o cunoaștere *a priori* referitoare la lumea reală de dincolo de aparențe. Kant caută să arate că putem cunoaște anumite adevăruri *a priori* care nu sunt adevăruri logice banale, cunoscute numai în virtutea structurii lor formale. Putem cunoaște adevărul „Dacă *p* atunci *q*, *p*, deci *q*" în mod *a priori* exact, deoarece putem pune în locul lui *p* și *q*, cu regularitate, orice propoziție; însă, din același motiv, astfel de deducții logice nu ne pot spune, independent de experiență, nimic despre lume. Aptitudinea noastră de a le cunoaște *a priori* rezultă în mod precis din faptul că nu ne obligă la nimic în ceea ce privește lumea reală. Kant crede că poate demonstra cum putem cunoaște adevăruri necesare și universale *a priori* referitoare la lume, așa cum ne apare aceasta, cu toate că nu este vorba de lume așa cum este ea în sine.

Kant stabilește o analogie între propria sa revoluție în filosofie și revoluția copernicană din astronomie, însă numai în ceea ce privește următorul aspect: Copernic îndrăznise să spună că unele dintre mișcările corpurilor cerești sunt numai aparente, fiind rezultatul mișcării celui care le observă. În mod similar, Kant spune că unele dintre proprietățile pe care le atribuim obiectelor exterioare sunt rezultatele proceselor de construcție mentală cărora obiectele trebuie să se conformeze. Filosofia expusă de Kant încearcă, de asemenea, să fie universal validă prin aceea că își propune să fie acceptată de toate ființele raționale conștiente. Kant spune că experiența noastră implică elemente care, în parte, ne

aparțin nouă, în timp ce cealaltă parte aparține lumii; aceasta nu înseamnă că viziunea noastră asupra lumii este pur și simplu subiectivă, fiind adevărată numai dintr-un punct de vedere particular, sau că este absolut obiectivă, de vreme ce concepția asupra lumii nu poate fi complet separată de modurile în care trăim lumea pe planul experienței.

Kant

Immanuel Kant (1724–1804) s-a născut în orașul prusac Königsberg, într-o familie luterană pietistă; aici a devenit profesor de logică și metafizică, în 1770, la vârsta de patruzeci și șapte de ani.

Kant este văzut adesea ca fiind aproape o caricatură a concepției populare despre filosofi; în exterior, viața sa era însuși modelul gânditorului speculativ — dificil, studios și independent. Nu încape îndoială că, precum mulți oameni originali, era în stare de acte sublime de autodisciplină. Cu toate acestea, nu era un om nesociabil sau un profesor plicticos; îi plăcea compania femeilor, deși nu s-a căsătorit niciodată. Nu s-a aventurat niciodată prea departe de Königsberg. Viața sa este, prin urmare, de obicei descrisă ca fiind, în întregul ei, neinteresantă și lipsită de evenimente. Acest lucru poate fi foarte bine adevărat; ar trebui însă să temperăm această concluzie întrucâtva sfidătoare, gândindu-ne că mulți dintre noi nu au vieți cu mult mai captivante. Spre sfârșitul vieții sale, când se retrăsese deja din societate de câtva timp, puterile intelectuale ale lui Kant s-au năruit; nu mai reușea să-și recunoască prietenii și era aproape orb; cu toate acestea, persoanele cele mai apropiate de el beneficiau încă de unele slabe licăriri ale temperamentului său binevoitor și ale puterii voinței sale, ca și de marele filosof din spatele cochiliei care rămăsese din el.

Orice discuție despre epistemologia și metafizica lui Kant se concentrează în mod natural asupra *Criticii rațiunii pure*, cea mai completă operă a gândirii sale cu privire la aceste subiecte. O lucrare suplimentară în aceleași domenii este *Prolegomena*[18]. Kant a publicat multe alte opere referitoare la știință, estetică și etică.

Într-o anumită măsură, Kant s-a văzut pe sine însuși ca pe un filosof care a îndreptat erorile comise de Hume și Leibniz. Filosofia lui Hume a fost interpretată de unii ca eșuând în scepticism; pretențiile fundamentale ale cunoașterii umane, care sunt în mod logic presupuse de științele naturii, sunt găsite drept nejustificate pe baza filosofiei sale empiriste, în cadrul căreia asemenea pretenții trebuie să fie justificate rațional, fie prin rațiunea pură *a priori*, fie prin dovezi ale experienței *a posteriori*. Nici una dintre ele nu ajunge însă să asigure o asemenea justificare rațională, cu toate că natura are grijă ca noi să nutrim convingerile fundamentale

de care este nevoie. Nu numai că acele convingeri de bun-simț referitoare la lume au devenit de nesusținut, dar chiar și cea mai importantă realizare intelectuală a epocii, mecanica newtoniană, a fost, de asemenea, subminată. Mecanica newtoniană părea să asigure o explicație unificatoare și completă a universului; era revoluționară pentru că interpreta universul nu ca fiind supus unor legi diferite în funcție de diversele sale regiuni, ci ca fiind pe deplin unificat sub acțiunea unui grup de legi obiective. Kant a văzut această explicație ca fiind cea mai valoroasă în lupta împotriva scepticismului lui Hume. Cunoașterea, pentru Kant, ca și pentru Leibniz, trebuie să fie necesară și universal valabilă. Hume a subminat această poziție, lăsându-ne cu o cunoaștere a lumii, în măsura în care aceasta poate fi cât de cât realizată, subiectivă, particulară și contingentă. Cele mai importante convingeri fundamentale despre lume nu pot fi justificate prin rațiune, iar dacă examinăm îndeaproape ceea ce percepem de fapt — informațiile furnizate de experiență —, acestea nu pot fi justificate nici prin experiență. Cele mai importante convingeri fundamentale în chestiune erau: convingerea că lumea se conduce după legi cauzale necesare, astfel încât putem, prin inferență, să cunoaștem ceea ce nu percepem prin intermediul a ceea ce percepem; convingerea că există în permanență obiecte independente de noi; și convingerea că există un Eu constant în acest context. Pe scurt, empirismul, cu adeziunea sa la viziunea conform căreia experiența trebuie să fie singura sursă de dovezi referitoare la lume, a condus la scepticism în momentul în care s-a descoperit că experiența însăși, dacă este examinată cu atenție, nu este suficientă pentru a justifica unele dintre convingerile noastre fundamentale referitoare la lume.

Kant era convins atât că, spre deosebire de opinia lui Leibniz, cunoașterea lumii trebuie să se preocupe întotdeauna de lumea experienței noastre, și nu de o realitate situată dincolo de aparențe, cât și că, împotriva ideilor lui Hume, simțurile nu sunt singurele mijloace pentru a justifica cunoașterea noastră referitoare la o asemenea lume. Calea de a ieși din impas este negarea faptului că senzațiile și experiența sunt unul și același lucru. Ideea fundamentală a lui Kant constă în distincția între formă și conținut; forma experienței noastre este cognoscibilă *a priori*, în vreme ce conținutul este dat *a posteriori*, iar cunoașterea lumii este asigurată numai de combinația între cele două. Nu am putea dobândi cunoașterea unei alte lumi decât aceea pe care o percepem; dar senzațiile singure nu pot sprijini cerințele cunoașterii noastre. Senzațiile sunt întotdeauna particulare, schimbătoare și subiective, iar cerințele cunoașterii noastre sunt generale, universale, invariabile și obiective. Leibniz a fost impresionat de puterea matematicii; continuând să mențină o atitudine neîncrezătoare în simțuri ca sursă de cunoaștere, ceea ce ducea înapoi la Platon, Leibniz a căutat să întemeieze o metafizică ce urma să descrie natura fundamentală a lumii de dincolo de aparențe, lume independentă de dovezile experienței și bazată pe câteva principii fundamentale; lumea aparențelor este explicată în ultimă instanță prin intermediul

realității din spatele ei; această realitate este fundamentul metafizic pentru orice cunoaștere a lumii. Aceasta nu înseamnă că Leibniz credea că oamenii pot deduce toate legile științifice din principii metafizice *a priori*; asemenea principii *a priori* sunt prea generale, iar principiile *a priori* și rațiunea descriu nu aparențe, ci realitatea subiacentă acelor aparențe. Metafizica urmărește să descrie cum trebuie să fie lumea în mod esențial pentru ca să poată fi în întregime explicabilă rațional.

Kant credea că mecanica newtoniană explica nu o realitate de dincolo de aparențe, ci aparențele înseși; problema era cum este posibil acest lucru în lumina atacului lui Hume la adresa capacității noastre de a justifica, prin intermediul examinării senzațiilor noastre, tipul de legi universale și necesare pe care le-a propus Newton, ca și aplicarea unor asemenea legi la experiență. Acest lucru nu putea fi realizat prin intermediul filosofiei lui Leibniz, pentru că Hume demonstrase, de asemenea, că mecanismele rațiunii pure nu pot produce singure nici o nouă cunoaștere cu privire la ceea ce este real; argumentația logică pură dezvăluie numai elemente care sunt deja conținute în premisele sale. Capacitatea finită a minții umane ne poate da impresia că apare ceva nou; dar acest ceva este deja acolo; pentru Dumnezeu n-ar avea nici un sens să efectueze calcule matematice sau logice sau să joace șah, pentru că El cunoaște dinainte toate consecințele.

Există și alte structuri intelectuale pe care Kant a crezut necesar să le apere: geometria euclidiană, spațiul absolut, timpul infinit continuu, aplicabilitatea matematicilor în explicarea lumii. Fundamentale mecanicii newtoniene sunt, îndeosebi, conceptele de cauzalitate și substanță. Fiecare domeniu al cercetării umane își are limitele sale; una dintre limitele concepției newtoniene constă în a nu pune sub semnul întrebării existența materiei, ci, în loc de asta, în concentrarea asupra comportamentului materiei postulate. Dar, fără instituirea în realitate a unui concept general referitor la o substanță independentă, existentă prin ea însăși, mecanica newtoniană rămâne în întregime ipotetică: *dacă* lumea este într-un anume fel, *atunci* acestea sunt legile comportamentului său. În plus, trebuia supusă probei justificarea legilor generale ca atare: cauzalitatea universală, care ne permite să trecem de la faptul de a vedea că acest lucru îi urmează aceluia la faptul că acel lucru este întotdeauna cauza acestuia, construind astfel raționamente inductive pentru cazurile pe care nu le-am observat. Hume credea că justificarea rațională a credințelor noastre poate fi găsită numai în rațiune sau în experiență; dar nici rațiunea, nici experiența nu puteau justifica acele convingeri ale noastre referitoare la existența unei lumi exterioare a obiectelor, a substanței, a cauzalității sau a unei identități personale; nu putem decât să arătăm cum apar ele, de fapt, drept convingeri naturale ca răspuns la experiențele pe care le avem. Tocmai în legătură cu aceste concepte generale sau categorii își propune Kant să demonstreze că avem justificarea de a le aplica în mod necesar și obiectiv lumii în care trăim, cu toate că aplicarea lor nu poate fi justificată sau respinsă de către experiență.

Trebuie subliniat că Immanuel Kant credea că, în unele domenii ale cercetării umane, se ajunsese la unele răspunsuri definitive. Lumea asculta de legile lui Newton, iar logica lui Aristotel spusese tot ce era de spus despre logică; spațiul era euclidian și tridimensional, iar conceptul de timp, întins ca o linie dreaptă și infinită între trecut și viitor, ca și între viitor și trecut, fusese definitiv stabilită de gândirea clasică; de asemenea, cauzalitatea avea o aplicare universală. Toate aceste lucruri au fost puse sub semnul întrebării de gândirea modernă; Einstein a pus sub semnul întrebării spațiul, timpul și mișcarea newtoniene; mecanica cuantică a pus sub semnul întrebării cauzalitatea universală; logica modernă a dezvoltat o mulțime de noi teoreme, transformând logica aristotelică într-un mic fragment dintr-un domeniu mai vast. Kant nu era un spirit mărginit, însă viziunea asupra lumii a lui Newton era atât de puternică și atotcuprinzătoare în explicația unificatoare pe care o dădea unei serii vaste de fenomene diverse, încât faptul de a fi copleșit de finalitatea sa este de înțeles. Nu trebuie însă, pe de altă parte, să lăsăm ca adeziunea lui Kant la aceste teorii să diminueze caracterul important și revoluționar al concepțiilor sale.

Critica lui Kant este, în mare, împărțită în două: Analitica și Dialectica; Analitica include și Estetica. Cuvântul „estetică" provine din grecescul *aesthesis*, care se referă la percepția prin intermediul simțurilor. Sensul deosebit dat de Kant „esteticului" privește forma sau ordinea necesară *a priori* impusă de capacitatea noastră de a recepta reprezentări — sensibilitatea noastră — în legătură cu materialul furnizat de simțuri. Forma sau ordinea este *a priori* și necesară, iar Kant o descoperă prin derivarea sa atât din materialul senzațiilor, cât și din conceptele datorate facultății de înțelegere. Aceste forme pure ale intuiției sensibile sau ale experienței se dovedesc a fi spațiul și timpul. Analitica este în mare măsură pozitivă; în cadrul ei sunt determinate principiile înțelegerii *a priori*; ni se arată, de asemenea, felul cum trebuie folosită în mod adecvat metafizica pentru a asigura fundamentul cunoașterii noastre obiective. Dialectica este în mare măsură negativă. În cadrul acesteia ni se arată folosirea greșită a metafizicii în încercarea de utilizare a conceptelor pentru a trece dincolo de ceea ce putem percepe, într-o lume a iluziei și contradicției; ni se arată, de asemenea, de ce suntem înclinați să facem acest tip de speculație. Estetica și Analitica ne dau o metafizică a experienței; ele expun ceea ce trebuie să fie caracteristicile fundamentale ale experienței și raționamentului. Dialectica arată modul în care greșim atunci când încercăm să ne extindem cunoașterea dincolo de ceea ce ne este posibil prin experiență.

Să ne îndreptăm acum atenția asupra unor termeni des folosiți în *Critica* lui Kant. Aceștia se împart în trei perechi: *a priori/a posteriori*, analitic/sintetic, necesar/contingent. În primul rând, distingem propozițiile *a priori*, care, o dată înțelese, pot fi cunoscute în mod logic ca fiind anterioare față și independente de dovezile experienței, spre deosebire de propozițiile *a posteriori*, care, o dată înțelese, pot fi cunoscute în mod logic ca fiind adevărate numai pe baza dovezilor

experienței. Propozițiile analitice sunt adevărate în virtutea sensurilor termenilor din propoziții și sunt cunoscute ca fiind adevărate numai prin înțelegerea sensurilor termenilor conținuți în propoziții; propozițiile sintetice nu pot fi cunoscute numai prin examinarea înțelesurilor termenilor din propoziții. În general vorbind, cu toate că tocmai acest lucru va fi pus sub semnul întrebării de Kant, propozițiile necesare (acelea care trebuie să fie sau întotdeauna adevărate, sau întotdeauna false) sunt analitice *a priori*, iar propozițiile contingente (acelea care pot fi adevărate sau pot fi false) sunt sintetice *a posteriori*. Astfel, propoziția „Toți burlacii sunt necăsătoriți" este analitică *a priori*; o putem cunoaște ca fiind adevărată fără să apelăm la experiență, care nu o poate respinge, pentru că înțelesul termenului „burlac" îl include pe acela de „necăsătorit"; dacă cineva ne-ar da un exemplu de burlac care ar fi căsătorit, i-am răspunde explicându-i definiția termenului „burlac", și nu căutând dovezi empirice. Adevărurile analitice sunt acele adevăruri a căror negare este contradictorie; predicatul „necăsătorit" este conținut în conceptul termenului-subiect „burlac". Cu toate acestea, propoziția „Toți burlacii îl admiră pe Kant" poate fi adevărată, dar ar putea fi și falsă; calea de a afla acest lucru este investigația empirică printre burlaci; cu siguranță însă, faptul de a-l admira pe Kant sau un alt sentiment referitor la el nu face parte din definiția termenului „burlac", astfel încât respectiva atitudine nu poate fi cunoscută ca fiind adevărată *a priori*.

Hume credea că singurele propoziții necesare sunt cele analitice (cele matematice, de exemplu); dar prețul pe care îl plătim pentru aceste adevăruri necesare este că ele sunt goale; nu ne spun nimic despre lume. Ele nu fac decât să deruleze definiții lingvistice. Adevărurile logice precum „non-(*p* și non-*p*)" sunt cunoscute ca fiind adevărate *a priori* exact pentru motivul că pun în lumină o formă universal validă care este lipsită de conținut și independentă de acesta; orice propoziție poate fi pusă în locul lui *p*, prin urmare expresia în totalitatea sa nu ne poate spune nimic despre lumea contingentă reală. Logica singură ne poate spune doar ceea ce este necesar, imposibil sau posibil, și nu ceea ce este real și contingent: ceva care este, dar care ar fi putut fi altfel. Hume argumentează că toată cunoașterea noastră privitoare la lume trebuie să ne vină prin intermediul simțurilor; dar tot ceea ce putem genera plecând de la această sursă sunt propoziții particulare contingente, care nu pot constitui fundamentul unor propoziții necesare generale, cum ar fi realitatea cauzalității universale, adevărul legilor universale, existența reală a unei lumi exterioare, constante și independente. Dacă observăm că *A* este urmat de *B* și vedem că nu percepem nici o legătură necesară între *A* și *B*, lucru ce constituie o parte esențială a convingerii că *A* este cauza lui *B*, aceasta va justifica afirmația că *B* trebuie să-i urmeze întotdeauna lui *A*; dar aceasta este forma legilor universale ale naturii și fundamentul oricărei inferențe de la ceea ce este observat la ceea ce nu este observat.

Dezacordul dintre empiriști precum Hume și raționaliști ca Leibniz se focalizează asupra izvorului din care derivă cunoașterea noastră privind lumea, asupra

lucrului de care depinde în mod logic cunoașterea adevărurilor despre lume și asupra lipsei de miez a propozițiilor analitice. În general, chestiunea controversată se referă la capacitatea de a asigura informații a adevărurilor cognoscibile independent de dovezile experienței: dacă astfel de adevăruri ne pot spune ceva despre realitate. Raționaliștii văd adevărurile analitice și raționamentul deductiv ca pe o sursă de cunoaștere *a priori*, în mod evident nu a lumii efemere, așa cum o percepem, ci a realității din spatele acestor percepții. Leibniz are dificultăți în a susține cât de cât adevărurile sintetice *a posteriori*, de vreme ce crede că toate adevărurile referitoare la realitatea fundamentală trebuie să fie în ultimă instanță analizabile în forma subiect-predicat și să fie analitice. Spre deosebire de raționaliști, empiriștii văd adevărurile analitice ca pe niște afirmații goale sau banale, care nu ne pot spune nimic despre natura contingentă reală a lumii.

Kant s-a văzut în situația de a fi în același timp în acord și în dezacord cu ambele tabere. El este de acord cu empiriștii, și în dezacord cu raționaliștii, că adevărurile analitice *a priori* sunt goale și că ceea ce trebuie să cunoaștem este lumea pe care o putem percepe; dar el mai crede, de asemenea, că putem cunoaște adevăruri necesare și universale *a priori*, care ne spun ceva despre lumea adevărată sau reală a experienței. Kant este de acord cu raționaliștii că nu toată cunoașterea *a priori* este goală, dar este în dezacord cu aceștia în privința faptului că această cunoaștere este una a unei lumi situate în spatele aparențelor. Răspunsul, pentru Kant, este existența propozițiilor care sunt sintetice *a priori* și, într-un anumit fel, necesare; aceste adevăruri, cognoscibile anterior dovezilor experienței, sunt de necontestat de către experiență, și totuși trec dincolo de simplul înțeles al termenilor folosiți pentru exprimarea lor, determinând anumite adevăruri *a priori* referitoare la lume așa cum este ea percepută. Necesitatea și universalitatea adevărurilor judecăților sintetice *a priori* nu pot deriva din faptul că acestea sunt analitice și din faptul că negarea lor implică o contradicție; ele trebuie să fie adevăruri necesare și universale dintr-un alt motiv. Proiectul pozitiv al lui Kant, filosofia sa transcendentală, este de a demonstra cum poate fi posibilă cunoașterea adevărurilor *a priori* care sunt adevărate în mod necesar în privința lumii așa cum aceasta apare, dar care nu sunt necesare prin aceea că sunt doar analitice. Un asemenea adevăr sintetic *a priori* este că fiecare eveniment are o cauză.

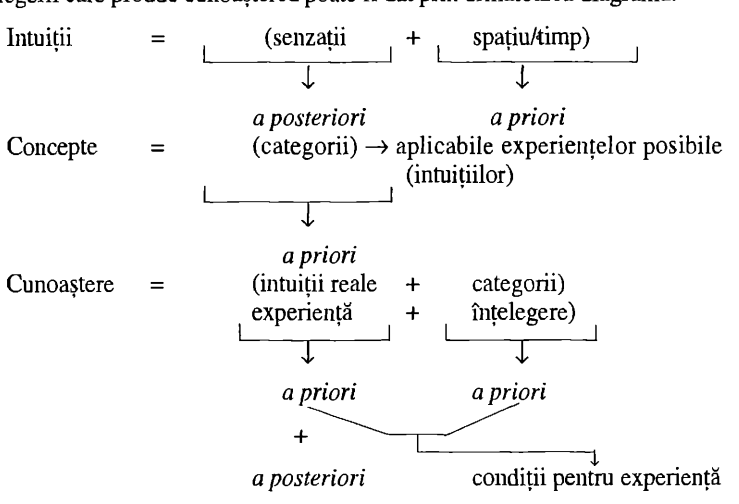
Termenul „transcendental" este foarte important în filosofia lui Kant. În general, orice este transcendental nu este derivat din, ori justificabil sau refutabil prin experiență, și totuși poate fi aplicat, sau este o condiție a oricărei experiențe. Cunoașterea transcendentală nu este cunoașterea obiectelor, ci a condițiilor necesare *a priori* pentru ca noi să cunoaștem obiectele. Kant folosește termenul pentru a indica factorii *a priori* din cadrul cunoașterii noastre.

Kant analizează experiența și înțelegerea pentru a motiva cunoașterea obiectivă. Intuițiile constau în senzații care sunt în mod necesar dependente de formele spațiului și timpului; senzațiile sunt *a posteriori*, iar spațiul și timpul

sunt furnizate *a priori* de sensibilitatea sau capacitatea noastră de a recepta reprezentări; senzația însă nu este separabilă de aceste condiții *a priori*. Spațiul este forma simțului exterior, a obiectelor lumii exterioare, în vreme ce timpul este forma atât a simțului exterior, cât și a celui interior — experiența noastră interioară implicând în mod necesar numai succesiunea temporală. Spațiul și timpul sunt formele *a priori* ale sensibilității noastre ca întreg. Aceste forme pure ale intuițiilor noastre sunt analoage filtrelor puse în fața unui aparat de filmat: singurele imagini formate sunt acelea care au trecut prin sau au fost pasibile de filtrare. Formele pure ale intuiției nu sunt empirice: ele nu sunt derivate *din* experiență, ci sunt mai degrabă forma necesară *a* oricărei experiențe. Spațiul și timpul nu sunt nici concepte, pentru că nu poate exista nici un obiect (ca masa, de exemplu) care să corespundă spațiului și timpului în general. Kant susține, mai departe, că intuiția pură a spațiului este presupusă de geometrie, iar aceea a timpului este presupusă de aritmetică.

În plus, *cunoașterea*, spre deosebire de simplul fapt de a avea experiențe, implică folosirea conceptelor fundamentale sau categoriilor facultății de înțelegere. Cunoașterea faptului că ceea ce vedem este o masă implică posesia și aplicarea conceptului de masă printr-o judecată de înțelegere, și nu simpla observare a ceva în spațiu și timp. Mai mult decât atât, înțelegerea noastră operează *în mod necesar* cu anumite concepte fundamentale sau categorii. Cunoașterea este posibilă prin conjuncția dintre intuiții reale și categoriile necesare ale facultății de înțelegere. Simțurile singure sunt literal lipsite de gândire; înțelegerea singură este lipsită de conținut.

Un rezumat al naturii intuițiilor, ca și al relațiilor dintre acestea și conceptele înțelegerii care produc cunoașterea poate fi dat prin următoarea diagramă:



Există o deosebire decisivă între elementele intelectuale și cele senzoriale ale cunoașterii umane. În procesul de înțelegere a naturii, spiritul este activ, și nu un receptor pasiv care așteaptă să fie umplut de experiențe. Filosofia transcendentală nu ne asigură o cunoaștere științifică particulară a lumii experienței; dar deducția transcendentală ne arată cum putem cunoaște elementele *a priori* necesare *presupuse* de o astfel de cunoaștere științifică a lumii așa cum este ea percepută. De exemplu, nu putem ști *a priori* că *A* este cauza lui *B* — aceasta este o problemă care privește cercetarea științifică empirică; dar poate fi cunoscut *a priori* faptul că *B* are o cauză — lucrul acesta poate fi demonstrat de filosofia transcendentală.

Kant era pe deplin conștient de distincția, despre care se spune era confuză în lucrările unor filosofi precedenți, între originea (*quid facti*) a ceva și justificarea sa (*quid juris*). Punerea în lumină a originii sau genezei unui adevăr sau a unei convingeri trebuie deosebită de faptul dacă adevărul sau convingerea pot fi cunoscute *a priori* sau *a posteriori*. Originea se referă la fapte psihologice; întrebarea dacă o propoziție este *a priori* sau *a posteriori* privește tipul logic al propoziției. Propozițiile care pot fi demonstrate ca decurgând în mod deductiv din anumite premise logic necesare pot fi cunoscute independent de dovezile experienței, de vreme ce negarea lor ar implica o contradicție logică; însă unele adevăruri nu pot fi cunoscute decât prin consultarea dovezilor experienței, chiar dacă respectivele convingeri referitoare la adevăruri se întâmplă să fie înnăscute din punct de vedere psihologic. Se poate să mă fi născut cu convingerea, care este adevărată, că „Există lei în Africa"; însă condițiile pentru adevărul convingerii depind de realitățile referitoare la Africa; cunoașterea acestor realități, și astfel cunoașterea adevărului propoziției care descrie aceste realități pot fi justificate numai prin experiența Africii; nu ar putea fi dovedite *a priori* prin raționament deductiv sau *a priori* prin simpla înțelegere a sensurilor termenilor din propoziția care exprimă această convingere. A arăta că ceva este psihologic *a priori* nu demonstrează că acel lucru este întemeiat sau adevărat *a priori*, și cu atât mai puțin că adevărul său este cognoscibil *a priori*.

Kant nu s-a angajat în psihologia empirică speculativă. Dacă el poate justifica necesitatea aplicării la lume a formelor spațiului și timpului, ca și a categoriilor, va fi realizat foarte mult. În primul caz a justificat și explicat, de exemplu, matematica aplicată; în al doilea a justificat conceptele esențiale ale științei, de exemplu, substanța, cauzalitatea, pluralitatea, unitatea și altele de felul acesta.

Întreaga filosofie a lui Kant este străbătută de distincția între formă și conținut. Forma experienței este cognoscibilă *a priori*; conținutul sau ceea ce este adăugat ne este dat și este cognoscibil *a posteriori*; dar cele două elemente nu sunt pur și simplu separabile. Forma intuițiilor noastre este spațiul și timpul, iar formele înțelegerii sau gândirii sunt categoriile. În cadrul intuițiilor reale, senzațiile și spațiul și timpul nu sunt separabile; în cunoașterea reală, intuițiile și categoriile nu sunt separabile. Ideea este esențială pentru înțelegerea idealismului

transcendental al lui Kant: noțiunea sa de obiectivitate este modelată pentru a contracara idealismul empiric, care este poziția ce susține că cunoașterea noastră în ceea ce privește conținutul spiritului nostru este doar subiectiv întemeiată.

„Diagramele", care sunt un fel de cadre limitative, sunt necesare pentru a asigura regulile de aplicare a categoriilor, pentru că forma pură a conceptelor înțelegerii nu este niciodată întâlnită în intuiții; trebuie să luăm conceptele pure și să modelăm scheme prin intermediul cărora intuițiile pot fi identificate ca grupându-se sub conceptele pure. Dacă luăm exemplul categoriei de substanță ca fiind aceea care este întotdeauna subiect al predicației și niciodată predicată în legătură cu un alt subiect, diagrama substanței reliefează ceea ce este permanent în timp, în vreme ce alte lucruri se schimbă. Diagrama necesității este existența permanentă a unui obiect. Diagrama cauzalității este succesiunea lucrurilor reale conform unei reguli. Timpul este presupus *a priori* în cadrul experienței pe care o avem referitoare la lucrurile care există simultan sau succesiv; și într-adevăr, existența temporală este condiția primară căreia trebuie să i se conformeze diagrama imaginației *a priori*. Diagrama este aceea care garantează faptul că respectivele categorii se aplică numai obiectelor experienței posibile; înțelegerea este efectiv limitată la experiență (la intuițiile sensibilității noastre) prin cerința ca aplicarea conceptelor pure să fie făcută prin intermediul diagramelor care implică formele pure *a priori* ale intuiției interioare (timpul) și ale intuiției exterioare (spațiul); cu alte cuvinte, categoriile sunt limitate la obiecte din spațiu și timp. Astfel, categoriile devin mai mult decât adevăruri logice pure sau formale, dar sunt limitate de obiectele cărora li se aplică; ele ajung să ne spună ceva *a priori* despre obiectele experienței posibile, adică despre intuițiile posibile. Prin intermediul adoptării metodologice a mecanismului diagramelor, rațiunea nu încearcă să descrie o lume de dincolo sau din spatele oricărei experiențe posibile; în acest caz nu este vorba de o lume care este de fapt situată dincolo de orice experiență, excluzându-ne și pe noi, ci mai degrabă despre o lume care este în mod necesar situată dincolo de orice experiență posibilă. Ceea ce este negat este cunoașterea „transcendentă": cunoașterea lucrurilor-în-sine sau, în terminologia lui Kant, noumenul de dincolo de condițiile oricărei experiențe. De exemplu, se poate spune că este posibilă percepția atomilor, cu toate că, de fapt, ei sunt prea mici pentru a fi văzuți (cel puțin cu ochiul liber); pe de altă parte, este imposibil să percepem absența timpului sau veșnicia, de vreme ce orice experiență are loc în timp, implicând succesiunea; nu este posibilă, de asemenea, nici conceperea unei lumi nespațiale.

Putem interpreta categoriile ca fiind cel mai înalt punct din ierarhia unor concepte clasificatoare și ordonatoare. Folosim conceptul „copac", care se include în conceptul „plantă", care este la rândul său un „obiect" subsumat „substanței" — ceva care este separabil și care rămâne același în vreme ce trece prin anumite tipuri de schimbări. Putem concepe o lume ca fiind perceptibilă și căreia

conceptele mai joase în ierarhie și mai exacte nu i se aplică — o lume fără copaci, în care conceptul „copac" nu este aplicat în cadrul judecăților noastre —, dar nu putem concepe o lume căreia conceptele a ceva care durează de-a lungul schimbării, anume conceptele cauzalității universale, pluralității și unității nu i se aplică. Același lucru este valabil și pentru celelalte douăsprezece entități din tabla categoriilor.

I
Cantitatea
Unitate
Pluralitate
Totalitate

II	III
Calitatea	*Relația*
Realitate	Substanță și accident
Negație	Cauză și efect
Limitație	Reciprocitate

IV
Modalitatea
Posibilitate și imposibilitate
Existență și nonexistență
Necesitate și contingență.

Acestea sunt categoriile cu ajutorul cărora trebuie să gândim dacă gândim cât de cât despre lume, și ele, prin urmare, trebuie să fie presupuse în și să se aplice la oricare dintre modalitățile în care ne poate apărea lumea, trebuind să fie implicate în orice judecată și cunoaștere.

În cadrul deducției metafizice a categoriilor, Kant încearcă să demonstreze cum apar categoriile din logica generală — din diferite tipuri de judecăți logice. Expunerea lui Kant este însă neobișnuit de concisă. Judecata „Unii *S* sunt *P*" („Unele vaci sunt negre") comportă concepte; ea comportă conceptul de *pluralitate*, de vreme ce implică doi termeni, și conceptul de *realitate*, de vreme ce afirmă că ceva există.

Poate că, pentru cititorul modern, o mai mare importanță o are deducția transcendentală, pentru că în acest caz avem un argument care încearcă să justifice aplicarea categoriilor ca atare: că există concepte pe care trebuie cu necesitate să le aplicăm experienței, indiferent care anume se dovedesc a fi aceste concepte. Sensul termenului „deducție" din sintagma deducție transcendentală este mai apropiat de înțelesul acestuia din pledoaria juridică decât de acela al unui argument din logica formală.

Deducția transcendentală operează după cum urmează. Scopul deducției transcendentale este de a demonstra nu numai că există categorii sau concepe pe care le aplicăm cu necesitate experienței, ci și că experiența trebuie să fie astfel încât, atunci când aplicăm categoriile, să se poată spune că formulăm judecăți obiective, sau judecăți despre obiecte. Condiția minimă absolută pentru experiențele care reprezintă *ceva pentru mine* este că acestea depind de o sinteză care face ca ele să fie în totalitate cuprinse de o singură conștiință. A spune că experiențele sunt unite astfel este echivalent cu condiția apercepției, cu alte cuvinte, cu a spune că experiențele sunt obiecte posibile ale conștiinței de sine; trebuie să fie posibil ca afirmația „Eu gândesc" să însoțească toate reprezentările mele. „Eu" de aici nu este conștiința de sine empirică; câteodată gândesc, câteodată nu; este vorba despre unitatea transcendentală a apercepției: unitatea dată de simpla posibilitate de a fi conștient de orice experiență pe care o am. Pentru ca această apercepție să aibă sens este necesar să fiu conștient de ceva care nu sunt eu, de obiecte care au independență și o unitate proprie, distinctă de mine; dacă ele nu ar fi astfel independente, nu aș fi angajat deloc într-un act de conștiință de sine. Elementele asupra cărora reflectez în cadrul conștiinței de mine, adică elementele conștiinței mele, nu sunt eu și, prin urmare, sunt obiecte; au obiectivitate. A reflecta cât de cât înseamnă a folosi concepte; a spune, de exemplu, „x acum", „există mai multe x-uri decât y-uri", „x este diferit de y", „încă o dată x", „y a crescut"; în cadrul reflecției trebuie aplicate concepte, astfel încât ceea ce ne apare să nu fie un flux de senzații în întregime dezordonat, fiecare element al acestuia fiind complet lipsit de legătură cu oricare dintre celelalte. În etapa finală, după ce a arătat că folosim cu necesitate concepte, Kant, datorită credinței sale în deducția metafizică, crede că a demonstrat că ceea ce aplicăm sunt chiar acele concepte sau categorii rezultate în urma deducției metafizice.

Pentru a rezuma: conștiința este o unificare de intuiții, iar condiția pentru aceasta este conștiința de sine posibilă; condiția pentru conștiința de sine este conștiința obiectelor sau a experiențelor obiective (experiențe încadrate în categorii); obiectele conștiinței asupra cărora reflectăm în cadrul conștiinței de sine sunt, prin urmare, dependente de concepte (sunt obiecte care posedă o ordine intrinsecă); și dacă trebuie să folosim concepte, cele pe care le aplicăm sunt puse în lumină în cadrul deducției metafizice.

Kant vorbește echivoc despre natura obiectelor — elemente în privința cărora putem pretinde că suntem capabili să construim judecăți independente de starea particulară a subiectului. Faptul dacă obiectivitatea garantată de categorii (în calitatea lor de condiții valide, universale și necesare pentru orice experiență) este suficientă pentru a ne furniza tot ceea ce așteptăm de la un obiect și de la o lume obiectivă este deschis controverselor. Însă deducția transcendentală încearcă să justifice aplicarea categoriilor prin intermediul oricărei conștiințe raționale, și nu doar cu ajutorul minții umane. Nu pot exista forme de înțelegere cu totul

diferite de ale noastre. Kant acceptă totuși că ar putea exista forme de intuiție sensibilă altele decât cele umane.

Hume a gândit în mod corect că nu putem deriva un Sine durabil din fluxul percepțiilor deschise introspecției; dar Kant argumentează că aptitudinea de introspecție presupune un Eu sau un subiect care are respectiva experiență, pentru că spunem „Aceasta este experiența mea"; trebuie să fie posibil ca afirmația „Eu gândesc" să însoțească toate reprezentările mele. Dar eu pot gândi numai în conformitate cu categoriile; astfel, nu poate exista nici o experiență care să nu fie dependentă, în cadrul judecății mele, de categorii, de vreme ce, în caz contrar, ar putea exista experiențe ale mele care să nu fie însoțite de „Eu gândesc", ceea ce este imposibil. Conștiința Sinelui rezultă din faptul că suntem conștienți de puterea noastră de a unifica reprezentările într-o singură conștiință.

Acest lucru creează pentru Kant posibilitatea unei cunoașteri obiective a lumii; cunoașterea trebuie să includă experiența, și trebuie să aplicăm cu necesitate categoriile care dau forma respectivei experiențe.

În vreme ce argumentul lui Kant ar fi putut justifica aplicarea condițiilor necesare pentru experiență — un anumit set de categorii sau altul —, nu este clar dacă el a justificat aplicarea tuturor categoriilor pe care le-a expus și numai a acelora; acest lucru ar urma numai dacă am accepta deducția metafizică.

Aceasta i-a făcut pe unii să modernizeze categoriile și să le mențină necesitatea, iar pe alții să le modernizeze, dar să renunțe la caracterul lor necesar. A doua dintre aceste poziții pare să abandoneze idealismul transcendental al lui Kant, pentru că în acest caz categoriile nu sunt nici universale (întrucât se aplică numai cunoașterii umane), nici necesare (nefiind necesare din punct de vedere transcendental, fiind numai fapte psihologice). Pe de altă parte, prima dintre poziții este în mare dificultate pentru că generează categorii în privința cărora se poate demonstra că se aplică în mod necesar oricărei lumi comprehensibile, în vreme ce evită în același timp banalitatea situației de a fi în întregime goale și nespecifice.

Interpretările idealismului transcendental al lui Kant sunt diferite. Una dintre ele afirmă că am obținut cunoașterea obiectivă pentru că s-a demonstrat, în privința categoriilor, că acestea posedă o intersubiectivitate universală. O altă opinie spune că filosoful german ar fi trebuit să demonstreze că există o lume a obiectelor independente de noi într-un alt sens decât lumea pe care o percepem și cunoaștem, o lume care să se conformeze cu necesitate categoriilor; acestea din urmă nu ar mai fi, astfel, pur și simplu arbitrare și subiective. Dar această opinie distruge poziția lui Kant, cerându-i să realizeze imposibilul. Nu putem ști dacă obiectele în ele însele, separat de felul în care le percepem sau ne apar, sunt organizate în conformitate cu categoriile, dar putem ști dacă obiectele așa cum ne apar sau lumea așa cum o percepem trebuie organizată conform categoriilor, de vreme ce modul în care apar obiectele depinde în parte de noi, iar noi trebuie să aplicăm

categoriile în gândirea referitoare la ceea ce percepem. Lumea, sau natura, este tocmai suma experiențelor posibile: lumea fenomenelor. Noumenele, sau lucrurile-în-sine (*Dinge-an-sich*) nu sunt obiecte ale experienței; ele reprezintă o lume de dincolo de aparențe, care este incognoscibilă; acest tărâm nu are nimic de-a face cu lumea studiată de știință. Noumenul nu reprezintă, trebuie subliniat, lumea atomică sau o alta în care lipsa noastră de percepție reală este pur și simplu o chestiune ce ține de împrejurări contingente accidentale. Lumea atomică există în mod direct (sau așa părea în vremea lui Kant) în spațiu și timp, chiar dacă legile care guvernează comportamentul său sunt descoperite indirect, prin intermediul efectelor sale; incapacitatea noastră de a observa direct atomii este o limită empirică, și nu una transcendentală, a experienței noastre. Distincția aparență/realitate nu este una între fenomene și noumene, ci între caracteristicile variabile și cele invariante ale experienței noastre. A spune că putem să aruncăm o privire în afara tuturor experiențelor noastre, renunțând la forma noastră de cunoaștere, către o lume neafectată de această formă, pentru a vedea dacă i se aplică de fapt categoriile, înseamnă a încerca ceea ce Kant neagă ca fiind posibil și a abandona chiar acel fundament pe care se sprijină obiectivitatea categoriilor. Categoriile pe care le aducem în cadrul experienței nu pot fi abandonate, pentru că ele apar ori de câte ori suntem în posesia unei inteligențe capabile de gândire conștientă de sine.

Kant spune că poziția sa sprijină realismul empiric și respinge idealismul. Orice am crede despre argumentele lui Kant, el nu poate apăra realismul empiric în forma cunoașterii obiectelor lipsită de forma noastră de înțelegere; a gândi altminteri înseamnă a nu înțelege esențialul. Dacă am încerca să aplicăm vederile lui Kant unor obiecte în întregime independente de modalitățile noastre de înțelegere, ca și de toate modurile inteligente de înțelegere, nu ar mai exista nici o posibilitate pentru Kant de a spera să justifice aplicarea necesară a categoriilor; ar exista întotdeauna o prăpastie de netrecut între modul în care gândim și lucrurile despre care gândim; nu am fi niciodată capabili să demonstrăm aplicarea la realitate a categoriilor în acest sens, ci mai degrabă am reuși să indicăm doar felul în care trebuie să gândim asupra lumii. Dacă orice concepție asupra realității este inseparabilă de spiritul nostru, atunci există o posibilitate de a explica de ce structurile noastre intelectuale fundamentale — cauzalitatea, substanța, pluralitatea și celelalte asemenea lor — trebuie de fapt să se aplice. Problema este că, în ceea ce ne privește, idealismul transcendental ne pune la dispoziție tot ceea ce presupune realismul empiric cel mai plat; în acest sens, cele două poziții sunt echivalente și cu neputință de distins. O perspectivă ineluctabilă din punct de vedere logic sau transcendental este echivalentă cu o viziune obiectivă. Cunoașterea universală validă din punct de vedere obiectiv, și care nu depinde de starea subiectului, neimplicând vreo referință la aceasta, este pusă în acord cu argumentul că nu poate exista o viziune asupra lumii nonperspectivală, a

lucrurilor-în-sine, prin intermediul stabilirii faptului că și categoriile și formele de intuiție, obiective și necesare din punct de vedere transcendental, sunt invariante în relație cu subiectul care percepe. Astfel, nu există o poziție nonperspectivală din care perspectiva rațională însăși să poată fi verificată; dacă perspectiva este, astfel, universală, ea este de asemenea în mod necesar obiectivă și independentă de perspectiva subiectivă individuală.

Aceasta nu este singura interpretare a poziției lui Kant, Kant însuși nefiind în întregime consecvent sau clar; el s-a simțit în mod sincer încurcat referitor la acest subiect. Kant vorbește uneori ca și când noumenele ar constitui cauzele incognoscibile ale experiențelor noastre.

Kant atacă în Dialectica posibilitatea cunoașterii care transcende experiența și formele sau condițiile sale *a priori* puse în vederea dobândirii cunoașterii noumenelor necondiționate — o viziune nonperspectivală a lucrurilor-în-sine. Kant jalonează supozițiile necesare oricărei cunoașteri umane, marcând astfel limitele cercetării legitime. Dialectica este logica iluziei. Aceasta nu înseamnă a spune că nu putem gândi dincolo de limitele experienței posibile; putem construi concepte — de exemplu, acela de substanță — pentru a gândi despre ceea ce există dincolo de intuițiile noastre posibile, și astfel în afara spațiului și timpului; dar cunoașterea nu este posibilă.

Lucrurile-în-sine sunt incognoscibile; putem vorbi despre lucruri-în-sine numai la modul negativ: putem spune ceea ce *nu* sunt comparativ cu fenomenele pe care le percepem, de vreme ce putem spune că nici unul dintre conceptele noastre nu poate fi aplicat în mod pozitiv pentru a caracteriza noumenul. Este, într-adevăr, neclar dacă putem vorbi în mod justificat de lucru-în-sine — la singular — sau de lucruri-în-sine — la plural —, de vreme ce în primul caz este implicată categoria de unitate, iar în al doilea aceea de pluralitate. Oricum ar fi, noumenul sau lucrul-în-sine este realitatea — în sensul că este independent de toate determinările conceptuale care se aplică în mod necesar lumii percepute; și, de vreme ce orice cunoaștere implică folosirea conceptelor, lucrurile-în-sine sunt incognoscibile.

Metafizica iluzorie, care urmărește dobândirea cunoașterii, are trei domenii principale de cercetare: Dumnezeu, și dovezi în sprijinul existenței lui Dumnezeu; libertatea, care este legată de cosmologie; nemurirea, care este asociată cu sufletul. Speculația metafizică ce urmărește cunoașterea adevărurilor referitoare la aceste probleme a fost nesfârșită, lipsită de rezultate și contradictorie. Spre deosebire de știința fizică, aici disputele par imposibil de tranșat. Cum spune Kant, metafizica a atras după sine „amăgirea mereu reînnoită a navigatorului aventuros cu speranțe goale, ca și angajarea acestuia în întreprinderi pe care nu le poate niciodată abandona și pe care, cu toate acestea, este incapabil să le ducă la bun sfârșit". Kant vrea să arate de ce lucrurile stau așa și să pună capăt acestei situații. Acesta este scopul cel mai general al „filosofiei critice" a lui Kant.

Kant începe această demonstrație cu Antinomiile. Strategia constă în a prezenta, după abordarea unei probleme pe care năzuim să o cunoaștem în mod ilegitim, o pereche de argumente la fel de nebiruit din punct de vedere logic, din care sunt derivate o teză și o antiteză care reprezintă alternative ce se exclud reciproc și care sunt exhaustive. Concluziile nu pot fi ambele adevărate, însă nu avem nici o cale de a ști care dintre ele este adevărată și care falsă. Dovezile tezei și antitezei sunt elaborate prin *reductio ad absurdum*: arătând că negarea unei afirmații duce la o imposibilitate, și demonstrând astfel adevărul afirmației. Kant prezintă patru antinomii: prima, finitudinea sau infinitatea în spațiu și timp a universului; a doua, divizibilitatea finită sau infinită a substanței; a treia, dacă există sau nu libertate; a patra, dacă există o ființă absolut necesară sau nu. Aceste probleme nu pot fi rezolvate de rațiunea umană, de vreme ce, abordându-le, ajungem la concluzii la fel de convingătoare, dar care se contrazic reciproc. În orice caz, pentru a fi de acord cu faptul că Antinomiile demonstrează acest lucru, ar trebui să acceptăm argumentele tezei și antitezei din cadrul fiecărei Antinomii ca fiind la fel de valide; din nefericire, calitatea lor este variabilă.

Hegel (1770–1831) avea să spună că deducțiile opuse din Antinomiile lui Kant indică nu limitele rațiunii umane, ci nevoia unei sinteze care îmbrățișează cumva concluziile conflictuale referitoare la natura realității.

Argumentele în sprijinul existenței lui Dumnezeu sunt împărțite în trei clase: fizico-teologice, cosmologice și ontologice. Cel fizico-teologic este, esențialmente, argumentul proiectului: dacă un ceas obișnuit are nevoie de un constructor de ceasuri, atunci în mod sigur lumea are nevoie de un creator. Hume a atacat acest argument pe temeiul că dacă analogia ceas/lume este slabă, atunci lumea s-ar putea să nu aibă nevoie de un creator; iar dacă analogia este puternică, atunci creatorul lumii nu este mai bun decât un constructor de ceasuri, și nu este deloc nevoie să fie un Dumnezeu. Argumentul cosmologic revine la vechiul argument al motorului nemișcat — al cauzei prime necesare pentru a pune în mișcare universul; acesta este subminat deja, în mod implicit, în Antinomii. Atacul cel mai semnificativ este acela îndreptat împotriva argumentului ontologic. În acest caz, existența lui Dumnezeu se spune că poate fi dedusă din conceptul de Dumnezeu; Dumnezeu este perfecțiunea, iar a exista este un lucru mai desăvârșit decât a nu exista, astfel încât ființa perfectă trebuie să existe. Respingerea acestei dovezi de către Kant se sprijină pe argumentul că „existența" nu este un predicat descriptiv care adaugă ceva înțelesului sau conceptului unui subiect, astfel încât a spune că ceva există nu atribuie nici o proprietate în plus subiectului; mai degrabă, această afirmație spune doar că există ceva căruia i se aplică noțiunea subiectului. Nu adăugăm nici o proprietate în plus, după ce am enumerat toate atributele lui Kant, atunci când spunem că el există; mai degrabă spunem că toate trăsăturile lui Kant — scund, slab, filosof — au de fapt o întruchipare.

Kant a fost preocupat de faptul că, într-un fel, și-a îndeplinit prea bine sarcina de a institui fundamentele metafizice necesare; în ceea ce privește aplicarea universal valabilă a legii cauzalității la fenomene, îndeosebi, se părea că nu mai rămâne loc pentru libertatea umană. Kant replică printr-o analiză a Eului. Cu toate că lumea fenomenelor poate fi determinată prin intermediul legilor cauzale ale fizicii și al conceptelor transcendentale, lumea noumenală de dincolo de experiență nu poate fi determinată astfel. Răspunsul lui Kant constă în postularea unui Eu noumenal sau transcendental, care este situat „în afara" lumii fenomenelor; omul, văzut ca noumen, poate, prin urmare, să acționeze în mod liber în conformitate cu legea morală. Eul transcendental este singurul obiect transcendental la care avem acces; în acest caz, perspectiva noastră și o viziune eliberată de perspectivă devin una și aceeași; distincția dintre aparență și realitate poate fi eliminată. Această explicație a libertății lasă prea multe întrebări nerezolvate pentru a fi satisfăcătoare; mai mult, pentru că legea morală guvernează actele Eului noumenal, ea nu reușește să explice cum am putea vreodată greși. Dacă se susține în continuare că actele Eului noumenal se produc în mod cu totul spontan, atunci acest lucru este echivalent cu nimic altceva decât cu o reafirmare a credinței în liberul arbitru. În orice caz, apelul lui Kant la lumea transcendentală trebuie, în temeiul propriilor sale afirmații, să fie considerat ca nelegitim, această lume fiind incognoscibilă, iar interacțiunea dintre ea și lumea cauzală imposibilă, de vreme ce conceptul de cauzalitate nu i se poate aplica.

Kant atribuie o anume funcție pozitivă ideilor rațiunii necondiționate; ele pot regla cercetările noastre, chiar dacă aflarea concretă a adevărurilor nu poate fi derivată direct din acestea. Dacă privim ideile rațiunii necondiționate drept scopuri de neatins, ele pot acționa ca porunci. De exemplu, ideea de a determina dacă lumea are un început în timp este un lucru care nu poate fi limpezit prin rațiunea pură, și nici vreo cercetare empirică nu poate stabili răspunsul în această privință; însă întrebarea referitoare la originea temporală a universului ne determină să ne continuăm căutarea îndreptată spre o mereu mai bună înțelegere a originii universului.

Putem rezuma filosofia lui Kant în felul următor. Kant pornește de la problema justificării obiectivității și necesității formelor intuițiilor și conceptelor pe care le aplicăm lumii. Necesitatea și obiectivitatea lor par de nejustificat numai prin intermediul senzațiilor neprelucrate ale experienței, sau prin faptul că respingerea lor ar implica o contradicție logică. Pentru noi, lumea poate să nu fie nimic altceva decât suma totală a aparențelor posibile, iar forma dată acestor aparențe — aplicată senzațiilor brute — este produsul minților noastre; aparențele, și nu lucrurile-în-sine, trebuie să se conformeze formelor date acestora de către înțelegerea noastră; aceste forme sunt obiective și necesare pentru că ele sunt acelea cărora trebuie să li se conformeze toate aparențele dacă există conștiință și judecăți referitoare la aparențe; aceste forme sunt universal valide pentru toate

ființele raționale. Astfel, ele sunt obiective pentru că se aplică tuturor lumilor pe care le putem concepe, ca și ființelor raționale în general, fiind deci independente de contribuțiile subiective ale vreunor minți individuale. Lumea ca noumen este lumea considerată ca fiind alta decât modurile în care ea ne-ar putea apărea vreodată; o asemenea lume situată dincolo de toate aparențele posibile este incognoscibilă; este o lume în care forma *a priori* produsă de intelectul nostru nu este valabilă, de vreme ce este independentă de toate aparențele și situată dincolo de orice experiență posibilă. Funcția filosofiei nu este de a ne pune la dispoziție cunoașterea naturii realității ca întreg sau în sine — cum ar putea să fie lumea dincolo de felul în care ne poate apărea nouă —, ci de a ne asigura cunoașterea formei sau structurii *a priori* a acelor aparențe înseși. Filosofia nu poate nici să enunțe *a priori* legile științifice ale naturii; dar ea poate justifica presupunerile pe care le implică cercetarea științifică empirică a legilor naturii. Filosofia studiază singurul lucru pe care îl poate studia: forma *a priori* necesară și universală a lumii așa cum ne apare aceasta; formele *a priori* sunt necesare și obiective pentru că ele reprezintă modul în care trebuie să gândească orice minte rațională; formele sunt aplicabile, prin urmare, oricărei lumi conceptibile, adică oricărui lucru care este pentru noi aparență posibilă.

CAPITOLUL VII

FILOSOFIA GERMANĂ TÂRZIE: HEGEL, NIETZSCHE

Filosofii Hegel (1770–1831) și Nietzsche (1844–1900) ar putea cu greu să fie mai diferiți decât sunt, într-o mulțime de aspecte; ei se deosebesc în privința stilului, a metodei și a concluziilor. Hegel este metodic și tehnic acolo unde Nietzsche este în mod deliberat nesistematic și literar; acest lucru îi face pe amândoi să fie neclari și dificil de înțeles, dar în feluri diferite. Cu toate acestea, există un element intelectual de legătură între ei, deși ceea ce fiecare face din acest element comun conduce la filosofii total diferite.

Problema care se pune este în ce măsură putem avea o metafizică a realității: în ce măsură se poate spune că avem o cunoaștere a realității: cum, în general, este lumea în sine în mod necesar, spre deosebire de felul în care doar apare. Chestiunea se naște din aparenta separare dintre viziunea noastră asupra modului de a fi al lumii și lumea însăși; o dată ce se produce această separare, problema este de a determina în ce măsură viziunea noastră asupra lumii date prin concepte poate fi cunoscută drept corespunzând lumii însăși: realitatea. Una dintre căile de a aborda această problemă a cunoașterii realității este încercarea de a determina care dintre conceptele noastre fundamentale cu ajutorul cărora gândim despre lume reflectă caracteristici reale, obiective și necesare ale lumii și care dintre conceptele noastre reflectă contribuția a ceea ce este numai subiectiv sau contingent. Atunci când descriem realitatea, urmărim să identificăm caracteristici care sunt adevărate din orice punct de vedere, ceea ce înseamnă, ca să spunem așa, punctul de vedere al lucrurilor înșeși.

Una dintre legăturile comune lui Hegel și Nietzsche este tradiția intelectuală germană derivată din opera lui Kant. Filosofia lui Kant pune bazele modului în care este ridicată problema cunoașterii realității. Kant spune că nu există nici o cale prin care conceptele fundamentale cu ajutorul cărora trebuie cu necesitate să gândim despre lume să fie demonstrate ca fiind valide în ceea ce privește lumea văzută ca o realitate aflată dincolo de experiență și independentă de orice concepții subiective. O asemenea independență ar atrage după sine o lume căreia nu am putea ști niciodată dacă i se aplică noțiunile noastre. Ceea ce spune Kant este că noțiunile noastre fundamentale posedă, cu toate acestea, un fel de obiectivitate datorată faptului că sunt în mod necesar valide *a priori*, dacă nu în ceea

ce privește lucrurile-în-sine de dincolo de experiență, atunci în toate cazurile referitoare la modul în care lucrurile ne pot apărea atât nouă, cât și oricăror ființe raționale. Nu putem justifica afirmarea obiectivității și necesității concepțiilor noastre despre lume nici prin experiență, nici în mod logic, prin demonstrarea faptului că negarea lor ar implica o contradicție. Necesitatea și obiectivitatea lor sunt derivate din intersubiectivitatea universală, care face ca orice minte rațională să folosească în mod necesar aceste concepte în cadrul oricărei gândiri sau cunoașteri posibile; prin urmare, orice lucru care este subiect al experienței trebuie să fie construit prin intermediul acestor concepte. Funcția filosofiei nu mai este atunci de a asigura cunoașterea metafizică a realității ca întreg — incluzând astfel lucrurile-în-sine de dincolo de experiența posibilă, și astfel de dincolo de posibilitatea de a fi cunoscute ca subiecte ale concepțiilor noastre —, ci trebuie să se mulțumească să ne pună la dispoziție cunoașterea structurilor *a priori* ale experienței, cu alte cuvinte, lumea așa cum apare. Kant spune, de asemenea, că distincția aparență/realitate trebuie făcută în cadrul experienței. Lumea naturală, așa cum este aceasta studiată de știință, este totalitatea experienței posibile. Funcția filosofiei este de a justifica rațional aplicarea necesară la aparențe a conceptelor fundamentale care sunt presupuse de către științele naturale. De exemplu, filosofia singură nu poate determina care lucru este cauza și care efectul, dar poate justifica necesitatea conceptului de cauzalitate care este presupus în mod logic de știință: conceptul cauzalității, faptul că fiecare eveniment trebuie să aibă o cauză, este demonstrat a fi cu necesitate adevărat în măsura în care conceptul se aplică tuturor aparențelor posibile, dar nu lucrurilor-în-sine.

Hegel și Nietzsche fac din filosofia lui Kant ceva complet diferit. Hegel crede că poate demonstra că noțiunile noastre raționale sunt cu necesitate și obiectiv valabile pentru realitatea ca întreg, care include aparențele și lucrurile-în-sine, dar care, în ultimă instanță, elimină distincția dintre ele; astfel, cunoașterea realității este posibilă; metafizica este posibilă. Nietzsche conchide că noțiunile (conceptele) noastre nu pot avea nici o validitate necesară și universală pentru că nici un concept nu poate ajunge la aceasta; conceptele sunt interpretări care trebuie văzute ca având-și originea în anumite trăsături ale condiției specific umane; nu poate exista sistem conceptual atotcuprinzător și nonperspectival, eliberat de toate punctele de vedere particulare, care să ne dea o descriere completă a realității.

Hegel vede soluția ca fiind asigurată de idealismul metafizic sau absolut. În viziunea lui Kant, în cadrul căreia spiritul și lumea sunt într-un anumit sens separate, conceptele folosite de spirit pot fi cunoscute ca fiind valide *a priori* numai în măsura în care lumea este privită ca fiind subiect al minții sau al categoriilor fundamentale; adică ele sunt valide *a priori* numai în ceea ce privește lumea privită ca aparență sau fenomen. Această poziție face să apară o lume noumenală reziduală și problematică — a lucrurilor-în-sine — care este incognoscibilă și situată dincolo de fenomene, pentru că este prin definiție independentă

de toate determinările conceptuale. Atâta vreme cât caracteristicile lumii sunt numai în parte un produs al spiritului, conceptele noastre sunt întemeiate obiectiv numai în ceea ce privește acea parte pentru care spiritul este răspunzător. Astfel, în gândirea lui Kant, nu putem cunoaște realitatea ca întreg, incluzând aici realitatea așa cum este în sine, ci o cunoaștem numai așa cum apare ea, așa cum se prezintă spiritului. Pentru Hegel, răspunsul constă în a demonstra modul în care spiritul și lumea formează cu adevărat împreună o identitate — o entitate spirituală absolută care transcende dualismul subiect/obiect; conceptele gândirii sunt, prin urmare, cu necesitate obiectiv valide în ceea ce privește realitatea ca întreg, și nu numai referitor la aparențe, pentru că a cunoaște aceste concepte înseamnă același lucru cu a cunoaște structurile realității însăși; nu există lume căreia să nu i se aplice pentru că lumea în întregul său este un produs în evoluție al esenței spiritului sau rațiunii absolute. Conceptele noastre nu ne mai dau pur și simplu forma oricărei aparențe posibile a lucrurilor, formă obiectivă numai pentru lumea ca experiență; mai degrabă, ele sunt din nou obiective pentru lumea-în-sine în mod absolut sau necondiționat, pentru că lumea așa cum este ea determinată de categoriile mentale este același lucru cu lumea însăși. Dualismul lume/concept este abolit, la fel cum se întâmplă cu acela format de cunoaștere și obiectul cunoașterii; astfel, obiectivitatea absolută a conceptelor este redobândită în ceea ce privește realitatea în întregul său, pentru că nu mai există o lume reziduală a lucrului-în-sine despre care nu avem cunoștință și căreia conceptele noastre nu i se pot aplica. Aceasta nu înseamnă a spune că lumea este un produs al spiritului individual finit, așa cum se întâmplă în idealismul subiectiv; este mai degrabă o manifestare a minții sau spiritului infinit, sau a spiritului ca atare. Înțelegerea lumii este astfel spiritul înțelegându-și propria evoluție.

În gândirea lui Nietzsche, constatăm triumful perspectivismului: conceptele care constituie ideea noastră despre lume pot avea o validitate obiectivă unică și reprezintă un grup parțial posibil de concepte ce asigură o interpretare care *este* lumea pentru noi; ele ne pun la dispoziție, prin intermediul unui grup de concepte clasificatorii și ordonatoare, o imagine utilizabilă a lumii ale cărei funcție și explicație sunt în mare măsură pragmatice. Conceptele noastre, departe de a descrie lumea într-un mod necesar și obiectiv — fiind universal valabile sau din orice punct de vedere —, sunt construite de oameni pentru propriile lor scopuri specific umane, și îndeosebi în scopul supraviețuirii. Aceasta nu înseamnă că datorită faptului că nu există nici un mod necesar de a construi lumea un mod este la fel de bun ca oricare altul; însă nu există o viziune mai bună decât alta în sensul tradițional de a corespunde cât de cât mai bine realității; viziunile sunt mai bune pentru că sporesc puterea și controlul necesare pentru a-ți trăi viața în anumite feluri și în concordanță cu anumite valori. Nu poate exista un singur cadru conceptual care să ne dea adevărul complet despre lume; toate concepțiile sunt parțiale. Perspectivele sunt o condiție necesară pentru a avea, în general, o lume. Concepția noastră rațională despre lume pare obiectivă și necesară pentru

că se pare că nu suntem în stare să ne eliberăm de ea; dar o astfel de ordonare conceptuală a lumii așa cum o trăim este un fel de ficțiune simplificatoare sau falsificare ce servește scopului de a face lumea amiabil ordonată și previzibilă pentru ființele umane.

Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) s-a născut la Stuttgart, ca fiu al unui mic funcționar cu educație luterană. A fost educat la Universitatea din Tübingen, unde a studiat filosofia și teologia. Aici i-a cunoscut pe poetul Hölderlin și pe filosoful Schelling. Revoluția franceză, care s-a petrecut în vremea studenției sale, l-a impresionat profund pe Hegel; el credea că este importantă în ceea ce privește aplicarea riguroasă a rațiunii, dar că este de asemenea un eșec, pentru că rațiunea a fost aplicată într-o modalitate abstractă care nu a ținut seama de circumstanțele specifice comunității. După absolvirea universității, a obținut diverse posturi de profesor particular și a început să lucreze la filosofia sa. Hegel a predat filosofia la Universitatea din Jena din 1801 până în 1803. Când a plecat de aici și-a început prima mare operă filosofică, *Fenomenologia spiritului*. Orașul Jena a fost ocupat de francezi în 1807, după înfrângerea prusacilor de către Napoleon, iar universitatea a fost închisă. După ce a lucrat ca redactor de ziar, Hegel a fost, din 1808 până în 1816, directorul gimnaziului din Nürnberg. Din 1816 până în 1818 a fost profesor de filosofie la Universitatea din Heidelberg, unde a scris *Enciclopedia științelor filosofice*. La acea vreme, Hegel dobândise o reputație semnificativă ca filosof, și, în 1818, i-a fost oferit prestigiosul post de profesor de filosofie la Universitatea din Berlin. În 1821 a publicat *Filosofia dreptului*. A deținut postul din Berlin până la moartea sa, datorată holerei, la vârsta de șaizeci și unu de ani.

Influențe fecunde asupra operei lui Hegel derivă din studiul filosofiei grecești, mai ales a lui Platon și Aristotel, dar și a lui Heraclit și a eleaților, precum Parmenide. Dintre filosofii mai apropiați de vremea sa, Spinoza și Kant au influențat în mare măsură viziunea filosofică a lui Hegel. Printre gânditorii importanți contemporani cu Hegel trebuie să-i numim pe Fichte (1762–1814) și Schelling (1775–1854).

Scopul filosofiei, după Hegel, trebuie să fie acela de a arăta cum este posibilă înțelegerea totală a realității ca întreg, acest lucru atrăgând după sine ideea că întreaga realitate trebuie să fie accesibilă conceptual, că nu există nimic real care să nu fie însușit prin intermediul conceptelor rațiunii; de asemenea, nu există nici un concept al rațiunii care nu este real. Pentru a ajunge la acest final, Hegel pretinde că demonstrează necesitatea idealismului absolut.

Una dintre cheile filosofiei lui Hegel constă în respingerea limitării de către Kant a cunoașterii filosofice raționale la structurile conceptuale fundamentale

a priori ale aparențelor, care lasă lucrurile-în-sine — lucrurile care nu sunt cunoscute prin aparențele lor — incognoscibile. Astfel, realitatea în întregimea sa nu este cognoscibilă, de vreme ce lucrurile-în-sine sunt situate dincolo de fenomenele posibile și deci excluse. Poziția lui Kant ne propune o lume bifurcată în mod straniu: lumea ca experiență și lumea din afara experienței; iar în interiorul acestei dualități, dacă vrem să vorbim cât de cât cu sens despre „realitate", trebuie să vorbim despre o seamă de caracteristici din cadrul fenomenelor, și nu să le atribuim lucrurilor-în-sine. „Filosofia critică" a lui Kant își propune să contureze limitele cunoașterii și înțelegerii filosofice; orice cunoaștere și înțelegere sunt conceptuale — subsumează lucrurile conceptelor — sau sunt exprimate în concepte; și dacă aplicabilitatea conceptelor noastre este limitată, atunci tot așa sunt cunoașterea și înțelegerea. Hegel face o distincție între înțelegere și rațiune; el crede că rațiunea filosofică propriu-zisă poate trece dincolo de limitele puse cunoașterii noastre de către Kant. Pentru Kant, limitele cunoașterii realității sunt atinse atunci când dăm peste antinomii sau teze contradictorii care sunt iremediabil opuse și între care nu putem alege în mod rațional; pentru Hegel, rațiunea filosofică poate găsi o cale de a depăși contradicția într-o nouă sinteză.

Întrebarea care se pune este de ce Kant simte nevoia să postuleze un noumen incognoscibil. În general, rațiunea trebuie să derive din înțelegerea faptului că sensul „realității" pe care el este capabil să-l producă în sfera fenomenală nu este pe deplin satisfăcător. Kant sugerează că senzația neprelucrată a intuițiilor trebuie să aibă o cauză externă, și că această cauză este lucrul-în-sine; dar lucrul-în-sine nu poate fi cauza a nimic, de vreme ce categoria cauzalității nu i se poate aplica. În orice caz, succesorii lui Kant s-au grăbit să sublinieze că noumenul este contradictoriu. Chiar dacă evităm să-i dăm vreo funcție noumenului, se spune despre el totuși că există; iar aceasta înseamnă că îi este aplicată categoria existenței — în contradicție flagrantă cu afirmația că nu i se poate aplica nici o categorie; dacă noumenului i se poate aplica fie și o singură categorie, atunci nu mai poate fi în întregime incognoscibil, ceea ce contrazice ipoteza inițială că este incognoscibil.

Năruirea prin contradicție a conceptiei lucrului-în-sine duce inevitabil la idealism absolut și la posibilitatea ca totul să fie cognoscibil în mod desăvârșit. Dacă este eliminat noumenul ca sursă externă a elementului dat în cunoaștere — senzația — căruia mintea îi asigură formă apriorică, atunci distincția dintre forma impusă de spirit și conținutul derivat din senzație este distrusă, iar universul trebuie să fie în întregime un produs al spiritului. Acest lucru subminează distincția kantiană vitală dintre formă și conținut, dintre forme *a priori* și *a posteriori*. Ceea ce poate fi subsumat conceptelor este cognoscibil; dar noumenul este contradictoriu dacă este postulat drept ceea ce nu poate fi subsumat conceptelor, de vreme ce se poate ști despre el cel puțin faptul că există: *este*. În consecință, totul este cu necesitate cognoscibil, de vreme ce este contradictoriu să fie postulat ceea ce nu poate fi subsumat conceptelor. A postula un „ceva" incognoscibil

este contradictoriu, din moment ce postulându-l drept ceva care *există* îi aplicăm un concept, iar a aplica un concept înseamnă a cunoaște acel lucru căruia conceptul îi este aplicat. Într-adevăr, Hegel spune că întreaga concepție a capacității de a determina limitele propriei cunoașteri este imposibilă. Trebuie, de asemenea, să observăm că a demonstra că totul este cognoscibil nu este nicidecum același lucru cu a spune că totul este cunoscut și că nu există lucruri pe care să nu le știm. Totul trebuie să fie cognoscibil, pentru că o condiție minimă ca un lucru să fie necunoscut în întregul univers este ca acel lucru să existe, dar în acest caz avem de-a face cu ceva cunoscut, nu necunoscut. Dacă despre lucrul-în-sine se spune că nu este „nimic", am aplicat un concept care îl face în întregime cognoscibil. Pe scurt, dacă *X* este presupus ca incognoscibil, atunci este determinat, deci cognoscibil.

Rezultatul acestui fapt este că trebuie să respingem orice discuție care desparte cunoașterea realității de realitatea însăși, pentru că nu putem avea o concepție asupra realității în afara cunoașterii — nu ne putem situa într-un loc din care să putem compara cunoașterea și realitatea. Pornim întotdeauna din interiorul cunoașterii existente pentru a înțelege realitatea.

Argumentul că realitatea în întregimea sa este cognoscibilă înclină în mod logic către monism: pentru ca universul să poată fi înțeles ca întreg, totul trebuie să fie explicabil — ceea ce nu este același lucru cu faptul că totul este, de fapt, explicat —, și pentru a fi posibil ca totul să fie explicabil, universul trebuie presupus ca fiind o entitate independentă și de la sine înțeleasă. Acesta este Absolutul sau realitatea ca întreg revelându-se pe sine în descrierea conceptuală în întregime adecvată a Ideii sau Conceptului Absolut, în care subiectul și obiectul sunt una într-o minte care se autogândește. Absolutul este universul sau realitatea ca întreg; pe scurt, totul. Orice lucru din univers este înțeles prin intermediul oricărui alt lucru din univers; dar dacă universul — realitatea ca întreg — urmează a fi înțeles sau explicat, trebuie ca acesta, în totalitatea sa, să formeze un întreg care este de la sine înțeles; altminteri, ne expunem unei explicații regresive fără sfârșit. Cum spune Hegel, „Adevărul este întregul", pentru că înțelegerea oricărei părți implică înțelegerea întregului. Dacă încercăm să înțelegem adevărul unei părți separate vom descoperi că apare o contradicție, datorită faptului că trebuie să ne referim la un raport din afara sa; în ultimă instanță, putem încheia acest proces numai atunci când dobândim o vedere de ansamblu a întregului și când nu mai este nimic din afară la care să ne raportăm; prin aceasta transcendem gândirea relațională și o includem în descrierea realității.

O dată ce lucrul-în-sine este inaccesibil conceptelor noastre, el fiind scos din discuție prin demonstrația imposibilității sale, întreaga realitate este accesibilă conceptelor, pentru că a presupune un lucru care este inaccesibil conceptelor este contradictoriu. Astfel, tărâmul realului este rationalul, iar tărâmul rationalului este realul. Acest lucru înseamnă că tot ceea ce este real este procesul

rațional al producerii conceptelor, și este deci cognoscibil, iar procesul rațional al producerii conceptelor este realul. Lumea în întregul ei este desfășurarea necesară a logicii conceptelor. Nu se mai pune problema faptului că noțiunile noastre nu pot fi aplicate la realitate în sensul de totalitate a universului, pentru că, așa cum categoriile lui Kant erau obiective pentru toate aparențele, conceptele lui Hegel se aplică acum realității înseși, pentru că lumea așa cum se prezintă ea prin intermediul conceptelor este întreaga lume posibilă în orice moment al desfășurării sale: este realul.

Funcția filosofiei este de a construi sau înțelege absolutul, de a demonstra că adevărul despre realitate ca întreg este cognoscibil. De vreme ce nu este posibilă postularea a nimic în afară de ceea ce intră sub incidența conceptelor mentale, a urmări drumul dezvoltării conceptelor înseamnă a urmări dezvoltarea realității înseși. În Absolut, spiritul (latura subiectivă) și obiectul (latura obiectivă) se confundă într-un subiect ultim care se ridică deasupra dualității pentru că obiectul său este *el însuși*; cu alte cuvinte, totalitatea gândește asupra a ceea ce este singurul său obiect, ea însăși. Absolutul este actualizarea acestei gândiri care se autogândește: realitatea ca întreg înțelegându-se pe deplin pe sine ca întreg. Unii comentatori au dat Absolutului o interpretare teistă și au considerat descrierea Absolutului ca fiind o descriere a lui Dumnezeu; în orice caz, nu poate exista un Dumnezeu transcendent, ci un Dumnezeu imanent, prezent în lume. Cunoașterea Absolută este punctul în care spiritul infinit, prin intermediul spiritului nostru finit, ajunge să aibă o cunoaștere completă a realității, iar acesta este momentul în care Absolutul are o înțelegere de sine desăvârșită, incluzând aici procesul care a condus la această înțelegere. Cunoașterea Absolută, inclusă în Ideea Absolută, asigură o descriere conceptuală perfectă a naturii realității, incluzând, bineînțeles, diagrama progresiei logice a conceptelor din ce în ce mai adecvate către acea cunoaștere Absolută — care este conștientizarea faptului că adevărata natură a realității este aceea a totalității care se cunoaște pe sine. Cunoașterea Absolută este conștientizarea, în cadrul Ideii Absolute, a faptului că realitatea este în ultimă instanță gândire care se gândește pe sine și că idealismul absolut este cu necesitate adevărat, astfel încât realitatea este în ultimă instanță un spirit infinit care se autogândește. Realitatea este asemănătoare unei sfere, având pe suprafața sa interioară o oglindă perfectă, în care fiecare parte se reflectă perfect în cealaltă — însă în cadrul acestei metafore ar trebui să ne dăm seama de faptul că sfera nu ar putea avea o suprafață exterioară.

Este important de notat că spiritul la care se face referință aici — care produce, prin intermediul conceptelor sale, realitatea în întregul său și este astfel identic cu această realitate, astfel încât înțelegerea realității este exact același lucru cu înțelegerea acestor concepte — nu este spiritul individual finit, ci un spirit infinit sau obiectiv, a cărui esență este rațiunea. Realitatea nu poate fi altceva decât construcția conceptuală a spiritului infinit (*Geist*), astfel încât

cunoașterea realității se dovedește a fi cunoașterea de sine a spiritului. Dar spiritul infinit se înțelege pe sine prin intermediul spiritelor finite; iar dezvoltarea conceptuală întâlnită în spiritele finite în cadrul diverselor activități umane, și în special în filosofie, va reflecta dezvoltarea conceptuală a realității înseși. Dezvoltarea lumii, a realității actuale ca întreg, se face înspre absolut și este exact același lucru cu dezvoltarea până la acel punct în care realitatea are o înțelegere de sine pe deplin adecvată în Ideea Absolută, în cadrul categoriei unei singure gândiri care se gândește pe sine.

Există un puternic element teologic în descrierea pe care Hegel o face realității; universul se îndreaptă către Absolut ca spre sfârșitul sau consecința sa. Realitatea este echivalentă cu și include în sine procesul dezvoltării conceptuale a spiritului infinit către cunoașterea Absolută, care este cunoașterea realității și care, la rândul său, este realitatea ce se cunoaște pe sine. Realitatea, în fiecare stadiu sau „moment" al dezvoltării sale, nu poate fi altceva decât sistemul total de concepte ale realității, care se manifestă prin intermediul dezvoltării conceptuale a spiritelor finite. În stadiul final al acestei dezvoltări conceptuale, în care Absolutul este o gândire care se cunoaște pe sine în mod desăvârșit, latura subiectivă și latura obiectivă, conceptul de realitate și realitatea însăși, ba chiar toate opozițiile conceptuale, deosebirile și relațiile sunt o identitate conținută într-o unitate. O cunoaștere pe deplin comprehensivă a realității va implica identitatea tuturor conceptelor opuse, pentru că Absolutul include în sine toate conceptele — toate determinările. În caz contrar, înțelegerea va fi inadecvată, pentru că va fi incompletă; pentru că ceea ce este rațional este real, iar ceea ce este rațional poate fi exprimat prin concepte; de aceea dacă unele concepte nu sunt incluse, nu poate exista o înțelegere a Absolutului, de vreme ce o asemenea înțelegere lasă ceva pe dinafară. Absolutul nu poate fi nici un lucru și nici opusul acestuia, ci trebuie să fie amândouă într-o identitate. Acolo unde toate conceptele opuse devin una, sau identități, s-ar putea presupune că Absolutul este un „ceva" nedeterminat, nediferențiat și incognoscibil, a cărui caracterizare conceptuală este imposibilă pentru că opușii au devenit identități. Dar Hegel nu crede că Absolutul este punctul de fugă în care orice diferențiere conceptuală este distrusă; mai degrabă Absolutul este locul în care toate conceptele opuse sunt unificate într-o entitate atotcuprinzătoare care păstrează opoziția lor reală: o identitate-în-deosebire. Opoziția conceptelor nu este doar aparentă, ci reală, iar deosebirea dintre ele este păstrată în identitatea lor. Absolutul, cunoscându-se pe sine ca totalitate, recunoaște diversele trepte care duc la stadiul final ca fiind momente reale din viața sa. În cadrul progresului către Absolut nimic nu este pierdut. Analogia care s-ar putea face este aceea cu modul în care culoarea albă este produsă prin combinarea tuturor culorilor.

Dacă raționalul este realul și realul este raționalul, aceasta înseamnă că realitatea este chiar procesul prin care spiritul infinit își actualizează starea finală:

realitatea ca autocunoaștere a totalității. Acest proces de dezvoltare conceptuală, care este de asemenea, în mod necesar, dezvoltarea realității înseși către Absolut, este dialectic. Dezvoltarea dialectică a realității către Absolut are loc în cadrul a trei domenii:

(1) Logica
(2) Filosofia Naturii
(3) Filosofia Spiritului.

Putem trasa dezvoltarea Logicii dialectice împlinindu-se pe sine către Absolut — către adevărul complet despre natura realității, a întregului, care este concepția Absolutului despre sine însuși — în oricare dintre felurile menționate mai sus. Toate acestea trebuie să fie echivalente cu aspecte ale aceluiași lucru: drumul necesar al rațiunii către adevărul total despre univers, care este înțelegerea de sine a spiritului infinit.

În (1), Logica descrie esența interioară a Absolutului în forma sa pură, incluzând, bineînțeles, mișcările necesare către actualizarea sa. Este studiul dezvoltării absolutului în cadrul Logicii dialectice nontemporale a dezvoltării conceptuale însăși, separat de manifestările sale în spiritele umane sau în lumea naturală. Manifestarea procesului Absolutului în (2) și (3) implică discernerea, în masa de fapte despre natură și istoria umanității, a elementelor esențiale ale dezvoltării conceptuale a rațiunii în natură și în istorie, prin intermediul a ceea ce este dat în (1). Ceea ce se studiază în domeniile (2) și (3) este progresul manifestat în lumea temporală a Logicii Absolutului. În toate cazurile, acesta urmează aceeași schemă generală: obiectivitatea ca teză, subiectivitatea ca antiteză, care formează o unitate în Ideea Absolută.

Este esențial să înțelegem că termenii Logicii lui Hegel nu sunt propoziții, ci concepte și că, spre deosebire de logica tradițională, cea hegeliană nu este preocupată numai de simpla formă, ci și de conținut. Logica tradițională se ocupă cu formele-argument valide; necesitatea universală a acestor forme rezultă în mod precis din faptul că sunt valide indiferent de conținut. Putem vedea acest lucru în următorul silogism:

Toți X sunt Y
f este X

Deci f este Y

Acest argument este valid indiferent ce punem în locul lui X, Y sau f; însă, chiar pentru acest motiv, logica tradițională singură nu ne poate spune nimic despre lumea reală și este pur ipotetică, fiind validă independent de adevărul real. Este important să înțelegem că Hegel este preocupat de o Logică a conceptelor care are conținut și care spune adevărul despre realitate. O dată ce distincția dintre dezvoltarea conceptuală și realitate este în cele din urmă eliminată ca fiind o

opoziție de nesusținut, Logica dialectică a dezvoltării conceptuale este dezvoltarea realității înseși. Distincția formă/conținut dispare, și astfel scopul Logicii lui Hegel este adevărul.

Dialectica conceptelor este o structură prin care concepțiile referitoare la realitate mai puțin adecvate sunt depășite, dar reținute pentru a forma concepții mai adecvate. Putem să ne imaginăm acest lucru ca pe o serie de cercuri concentrice din ce în ce mai mari, fiecare dintre ele fiind mai adecvat în descrierea pe care o face realității. La orice nivel inferior întregului, conceptele pe care le folosim pentru a descrie realitatea se dovedesc a fi contradictorii; sensul acestei contradicții este că descrierea izolată este contradictorie în diverse feluri în funcție de caz, însă întotdeauna pentru că nu poate fi izolată cu adevărat. Încercarea de a descrie un lucru care este mai puțin decât Absolutul sau întregul în mod izolat va fi contradictorie pentru că va implica în mod necesar existența unor relații cu lucruri din afara sa. Astfel, conceptul *A* îl va implica pe non-*A*. Nu este vorba de faptul că ambele sunt simultan adevărate, încălcând astfel legea noncontradicției, non-(*A* și non-*A*), ci că ambele, luate separat, sunt inadecvate pentru exprimarea adevărului, iar pentru a se apropia de adevăr ele trebuie să fie ridicate la nivelul unei sinteze care conține adevărul amândurora. Concepțiile mai puțin adecvate nu sunt eliminate, ci păstrate în cadrul unor concepții mai adecvate. În ultimă instanță, se descoperă faptul că întregul sistem de concepte este interdependent, și numai sistemul total elimină toate contradicțiile și asigură o descriere adecvată a adevărului despre realitate. Până la nivelul cunoașterii absolute, impulsul de a ajunge la o stăpânire conceptuală mai bună a realității este dat de rațiunea condusă de contradicții, în încercarea acesteia de a desăvârși o descriere conceptuală a unei părți din realitate luată izolat. Intelectul nu poate să fie mulțumit cu o viziune incompletă și, în sensul gândirii lui Hegel, minată de contradicții interne a realității. Metoda folosită în atingerea cuprinderii conceptuale complete a realității implică o structură esențial triadică: conceptul *A* („teza") luat singur este inadecvat pentru captarea realității și îl implică pe opusul său *B* („antiteza"); nu putem să-l gândim pe *A* fără *B*; *A* este, prin urmare, „contradictoriu" considerat separat de relația sa cu *B*; astfel, amândouă sunt descrieri inadecvate ale realității și formează, păstrându-și opoziția și identitatea, pe *C* („sinteza"). Dar *C* este atunci, de asemenea, o teză care va fi descoperită ca inadecvată și ca implicând antiteza sa *D*, proces care va da naștere la soluționarea contradicției lor în *E*; și așa mai departe.

A (teza)
→ *C* (sinteza / teza)
B (antiteza) → *E*...
D (antiteza)

Natura realității este dedusă din primul principiu prin folosirea metodei dialectice triadice. Primul principiu se dovedește a fi o categorie sau un concept, de vreme ce conceptele posedă tipul corect de prioritate logică, mai degrabă decât temporară, prin intermediul capacității lor de atotcuprindere. Primul concept având prioritate logică este Ființa sau „ființarea" Aceasta este categoria fundamentală a realității: tot ceea ce este real *este*, are calitatea cea mai abstractă de „ființare"; oricare ar fi caracterul determinat al oricărui lucru real din lume, acesta presupune în mod logic categoria Ființă. Însă, tocmai pentru că înseamnă absența oricărei determinări, Ființa este o vacuitate și se dovedește a fi identică cu Nimicul; Ființa îl conține în sine pe opusul său, Nimicul. Rațiunea nu poate suporta această contradicție. Din procesul prin care Ființa trece în Nimic, pentru că cele două sunt identice, înțelegem că, în același fel, Nimicul trece în Ființă; acest lucru conduce la categoria în care conceptele de Ființă și Nimic sunt unificate într-o identitate a opușilor: Devenirea. În cadrul categoriei Devenirii conceptele de Ființă și Nimic sunt păstrate în deosebirea, ca și în identitatea lor. Ele sunt „prezervate" sau „puse deoparte" într-o unitate superioară. Cea mai săracă, dar totuși adevărată, definiție sau concepție a Absolutului este Ființa: acesta este punctul de plecare al derivării logice a tuturor conceptelor care asigură definiții din ce în ce mai adecvate ale Absolutului care este realitatea ca totalitate; deducerea dialectică a conceptelor produce definiții sau concepții din ce în ce mai adecvate care le includ pe cele anterioare, sfârșind în cea mai adecvată definiție a Absolutului — Absolutul este Ideea Absolută: spiritul care se gândește pe sine.

Trebuie notat că filosofia, expunând dezvoltarea rațiunii prin intermediul istoriei noastre reale, așa ca în (3), nu pune la îndoială și nici chiar nu descoperă evenimente istorice; ceea ce face este formularea unei interpretări care descrie Logica lor dialectică. Masa detaliilor faptice este eliminată pentru a pune în evidență planul procesului dialectic.

În (3), care este Absolutul manifestat ca minte sau spirit, putem trasa Logica dezvoltării conceptuale în conștiință, în vederea ajungerii la adevărul complet despre realitate, ca fiind cu necesitate idealismul absolut. Cunoașterea de sine a Absolutului nu este identică cu gândurile vreunui spirit finit, ci spiritele finite sunt purtătoare ale sporirii cunoașterii conceptuale de-a lungul istoriei. Astfel trasăm, în cadrul Filosofiei Spiritului, dezvoltarea conceptuală a omenirii, care este dezvoltarea conștiinței către niveluri mereu mai înalte de înțelegere, ajungând în cele din urmă la participarea la cunoașterea de sine a Absolutului. Fenomenologia minții sau spiritului studiază formele conștiinței pe măsură ce acestea dobândesc o cuprindere mai bună a realității. Putem trasa manifestarea dialecticii spiritului, în manifestările sale obiective, ca istorie a instituțiilor publice, societăților și culturilor, care reprezintă dezvoltarea ideii de libertate.

În cadrul Filosofiei Spiritului, putem urma dezvoltarea dialectică pe două căi conectate: (a) „Spiritul subiectiv", (b) „Spiritul obiectiv"

(a) *Spiritul subiectiv*

Aceasta este fenomenologia spiritului — felul cum spiritul își apare sieși — modul în care spiritul însuși s-a dezvoltat cu necesitate dialectică spre niveluri de conștiință mai înalte, astfel încât să participe la cunoașterea absolută. Hegel trasează drumul conștiinței de la nivelul său cel mai de jos la cel mai înalt. Acesta comportă trei faze principale.

(i) *Conștiința*. Aceasta începe cu „certitudinea simțurilor": conștiința senzațiilor brute neclasificate. Însă curând devine clar faptul că această *cunoaștere*, prin intermediul conștiinței simplelor lucruri individuale, este contradictorie, pentru că respectiva conștiință este inefabilă: a o articula fără folosirea categoriilor universale este un lucru imposibil; chiar și termenii „acesta", „aici", „acum" ne duc dincolo de ceea ce este dat imediat. Termenii universali sunt indispensabili. Acest lucru ne conduce la treapta următoare, „percepția", în cadrul căreia clasificăm ceea ce percepem prin intermediul universaliilor senzoriale — „masă", „stea". Însă curând devine clar că aici sunt implicate și universalii nonsenzoriale care nu sunt întâlnite în experiență — „mulți", „unu" —, iar acestea sunt postulate ca existând ca realități separate. Ele formează baza legilor științifice. Universaliile sunt studiate ca obiecte independente.

(ii) *Conștiința de sine*. Aceasta începe pe treapta pe care ne dăm seama că structura conceptuală a lumii este un construct al spiritului; devenim conștienți de noi înșine ca fiind autori de categorii active și de legi. Conștiința recunoaște obiectul nu ca pe un non-Eu, ci pur și simplu ca pe sine însăși. Acesta este începutul conștiinței de sine; ne întoarcem asupra noastră înșine. Dar obiectul rămâne încă privit cu încăpățânare ca fiind exterior Eului și în același timp realmente identic cu Eul. Acest lucru dă naștere fazei următoare, „dorința", în care scopul vizat este conștiința de sine *pură*, în cadrul căreia singurul obiect este cu adevărat ea însăși; astfel, Eul încearcă să distrugă obiectul exterior prin absorbirea lui. Dar nevoia însăși de distrugere a obiectului exterior arată că Eul este încă dependent în ceea ce privește conștiința sa de sine cu privire la obiectele exterioare. Faza solipsistă deschide calea aceleia în care este recunoscută în lume existența celorlalte Euri: alte *ego*-uri care sunt, bineînțeles, conștiente de sine și ele. Dacă nu putem nega obiectul, acesta trebuie să se nege el pe sine; însă numai conștiința se poate nega pe sine; astfel încât obiectul exterior este recunoscut ca un *ego*. Independențele *ego*-urilor rivalizează una cu alta; această luptă se recunoaște în relația stăpân/sclav, în care unul urmărește să-l distrugă pe celălalt.

Independența celuilalt *ego* este negată de stăpân prin socotirea sclavului ca fiind un lucru lipsit de conștiință de sine, dar având numai conștiință. Astfel, obiectul în cazul sclavului nu este el însuși, ci pur și simplu obiectele exterioare cu ajutorul cărora muncește pentru stăpân. Dar, din nou, apare contradicția, pentru că stăpânul își dă seama că este dependent de sclav prin intermediul faptului că extensia independenței conștiinței sale de sine depinde de negarea conștiinței de sine a sclavului, ceea ce dovedește independența sclavului, iar acest lucru înseamnă că sclavul trebuie să fie, la urma urmei, conștient de sine. Stăpânul descoperă că are nevoie de sclav pentru recunoașterea sa ca stăpân. De asemenea, sclavul devine conștient de sine văzându-se pe sine în ceea ce creează. Acum, fiecare îl recunoaște pe celălalt ca fiind conștient de sine. Acceptarea reciprocă de către toate *Eu*-rile a existenței celorlalte conduce la noțiunea de „conștiință de sine universală"

(iii) *Rațiunea*. Recunoașterea egală a tuturor *ego*-urilor înseamnă că o altă conștiință este, pentru conștiința mea de mine, o altă conștiință de sine, fiind, prin urmare, eu însumi. *Ego*-ul contemplă un alt *ego* ca fiind obiectul său. Astfel, obiectul conștiinței de sine este, în orice ar contempla, pur și simplu ea însăși. Astfel ajungem la pura gândire care se gândește pe sine, în care singurul obiect al gândirii este ea însăși, iar distincția dintre *eu* și *altul* este făcută în sine, de vreme ce nu există nimic dincolo de spiritul infinit. Astfel ajungem la idealismul absolut.

Înțelegem cum lucrează aici dialectica triadică: obiectivismul și subiectivismul sunt combinate în idealismul absolut, în cadrul căruia distincția dintre ele este depășită pentru că Absolutul este totalitatea. Obiectul totalității care este identică cu spiritul nu poate fi decât ea însăși.

(i) Conștiința (obiectul este independent de sine) → (iii) (Rațiunea (distincția subiect/obiect este eliminată)

(ii) Conștiința de sine (obiectul este identic cu subiectul)

(b) *Spiritul obiectiv*

Acesta constituie manifestarea publică a spiritului, care este, la rândul său, dezvoltarea dialecticii. Hegel își susține această convingere cu interpretări ale epocilor istorice reale. În mare, această evoluție istorică este: „Lumea orientală" (în care numai despotul este liber), „Lumea greacă" (în care numai unii, nesclavii,

sunt liberi), „Lumea germanică" (în care, în cele din urmă, toți sunt liberi). Direcția generală a istoriei este îndreptată spre dobândirea conștiinței libertății. Libertatea este înțeleasă de Hegel nu ca absența coerciției și acțiunea conform bunului-plac, ci ca acțiunea provenită din autodeterminare; iar acest lucru înseamnă a acționa în concordanță cu principii raționale universal valabile, pentru că, atunci când acționează în conformitate cu determinările prescripțiilor raționale universale, omul este eliberat în cel mai înalt grad de circumstanțele cauzale individuale. Supunerea la legile morale absolute și individualismul etic sunt sintetizate în „comunitatea organică", în care individul este liber pentru că principiile morale raționale pe care le-ar urma, ca individ, pentru a fi liber, coincid cu legile raționale proprii comunității: sunt în armonie. Mai mult, de vreme ce comunitatea formează individul, ceea ce el dorește sau vrea în mod natural nu mai este pus în contradicție cu încercarea de a se supune principiilor raționale morale abstracte; mai degrabă, el vrea în mod natural acele principii raționale care sunt și legile societății.

Filosofia idealismului absolut a lui Hegel poate fi ea însăși văzută ca o sinteză triadică a platonismului și kantianismului îndreptată către cunoașterea realității, ceea ce înseamnă posedarea adevărurilor universale și necesare despre lumea reală. Empirismul singur nu poate, prin intermediul percepțiilor, să susțină asemenea adevăruri; astfel de adevăruri pot fi cunoscute numai *a priori* ca fiind adevărurile conceptuale ale intelectului.

(I) Platonismul este o formă de obiectivism: una în cadrul căreia lumea sensibilă se dovedește a fi nepotrivită din punct de vedere ontologic pentru adevărurile necesare și universale. Astfel, conceptele care constituie aceste adevăruri se spune că sunt independente de spirit și referitoare la un tărâm transcendent al lucrurilor-în-sine independente de spirit, nefiind aplicabile propriu-zis la lumea sensibilă.

(II) Kantianismul este o formă de subiectivism: una în cadrul căreia lumea sensibilă nu poate justifica rațional asemenea adevăruri necesare și universale. Astfel, conceptele care constituie aceste adevăruri se spune că sunt dependente de intelect și referitoare la un tărâm sensibil al aparențelor dependente de intelect, nefiind însă aplicabile lucrurilor-în-sine.

(III) Idealismul absolut hegelian. Conceptele care sunt obiective în platonism (I), independente de spirit, nu sunt aplicabile lumii sensibile, iar conceptele care sunt subiective în kantianism (II), dependente de intelect și aplicabile numai lumii sensibile, sunt sintetizate în idealismul absolut (III): ele sunt considerate ca formând realitatea însăși în totalitatea sa. Conceptele care constituie adevărurile necesare și universale sunt subiective sau dependente de spirit *și* obiective sau independente de spirit pentru că esența rațională a spiritului, spiritul infinit, este singura realitate care poate exista; în afara realității constituite de conceptele raționale ale spiritului nu poate exista nici o altă realitate. Spiritul finit participă la spiritul infinit în măsura în care spiritul infinit se regăsește în cel finit, iar aceasta înseamnă în măsura în care spiritele finite sunt în acord cu raționalitatea

dialectică a spiritului infinit, adică în măsura în care spiritul finit rămâne fidel raţiunii care reprezintă ceea ce este universal şi esenţial în legătură cu spiritul. Astfel, obiectivismul şi subiectivismul şi dihotomia subiect/obiect sunt sintetizate şi depăşite în idealismul absolut, în care spiritul infinit şi totalitatea realităţii sunt o entitate care se gândeşte pe sine: Absolutul.

Putem încheia cu o remarcă generală asupra filosofiei lui Hegel. Cunoaşterea Absolută este atinsă atunci când Absolutul se înţelege pe deplin pe sine în Ideea Absolută: pentru totalitate, a se înţelege pe sine înseamnă a demonstra cum este posibilă înţelegerea complet adecvată a realităţii. Este extraordinar să observăm că Hegel crede că filosofia sa *este* punctul culminant al cunoaşterii de sine a Absolutului, şi nu doar o descriere a lui; filosofia lui Hegel este manifestarea în lume a înţelegerii depline de sine a Absolutului în Ideea Absolută în care obiectul şi subiectul sunt una: subiectul se poate avea ca obiect numai pe sine însuşi. Dezvoltarea spiritului infinit a atins punctul culminant şi se manifestă prin spiritul finit al lui Hegel: filosofia idealismului absolut.

Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844–1900) s-a născut la Röcken, în Germania, ca fiu al unui pastor luteran. Tatăl său a murit în 1849; în aceste condiţii, copilăria sa a fost puternic marcată de figura mamei, o femeie pioasă, ca şi de acelea ale surorii şi mătuşilor sale. Educaţia riguroasă din tinereţe a viitorului filosof, care a inclus studii clasice, a fost făcută la faimoasa şcoală internat de la Pforta, de lângă Naumburg. Cea mai mare parte a vieţii, Nietzsche a muncit chinuit de o sănătate şubredă, inclusiv o vedere slabă; zile în şir era doborât de migrene paralizante. Nietzsche a studiat filologia la Universitatea din Bonn şi apoi la Leipzig; în vremea studenţiei a cunoscut operele celor care aveau să-i influenţeze cel mai mult gândirea de tinereţe, compozitorul Richard Wagner (1813–1883) şi filosoful Arthur Schopenhauer (1788–1860). Realizările academice remarcabile ale lui Nietzsche sunt confirmate de numirea sa, când avea numai douăzeci şi cinci de ani, ca profesor de filologie clasică la Universitatea din Basel. El a demisionat de la Basel în 1878, din cauza proastei sănătăţi. Din 1878 până în 1889 a dus o viaţă extrem de singuratică, rătăcind din loc în loc prin Europa, adeseori prin munţii înalţi ai Elveţiei. În acest timp a fost scrisă cea mai mare parte a operei sale. Intenţiile sale romantice nu s-au împlinit niciodată, şi a rămas necăsătorit. În 1889 Nietzsche s-a repezit, pe o stradă din Turin, şi a îmbrăţişat un cal care era biciuit; atunci a suferit o prăbuşire mentală violentă, care l-a aruncat în nebunie pentru tot restul vieţii; în ultimii zece ani ai existenţei sale mintea lui Nietzsche a fost lipsită de orice urmă de luciditate; acest declin s-ar fi datorat sifilisului,

contractat în timpul vieții sau moștenit. A fost îngrijit până la sfârșitul vieții de mama sa, dar și de sora sa Elisabeth, care a țesut o întreagă mitologie obscură în jurul operei lui Nietzsche.

Este imposibil să eviți controversa atunci când expui filosofia lui Nietzsche; acest lucru este datorat, pe de o parte, caracterului dispersat al vederilor sale asupra oricărui subiect, și, pe de altă parte, felului său de a scrie. Atunci când ne concentrăm asupra acelei părți a filosofiei lui Nietzsche referitoare la natura filosofiei, a cunoașterii și a metafizicii, trebuie să fim conștienți că o mare parte a interesului său este focalizat asupra domeniului valorilor și a felului în care trebuie să ne trăim viața; însă cele două arii sunt intim legate în gândirea lui Nietzsche. Motivele pentru care Nietzsche respinge posibilitatea cunoașterii absolute în general includ îndeosebi probleme legate de valori. Cu toate că Nietzsche nu își expune sistematic opiniile în mod deliberat, toate părțile filosofiei sale sunt interrelaționate. Ideea de ansamblu presupusă în expunerea de aici a filosofiei lui Nietzsche este luarea în serios a afirmației sale repetate conform căreia el face ceva foarte diferit de ceea ce a fost făcut până acum în filosofie. Ținând seama de acest lucru, trebuie evitată încercarea de a-l încadra în mod convenabil în vreo școală filosofică. Este mult prea simplu de a-l interpreta pe Nietzsche ca formulând noi răspunsuri acelorași vechi probleme filosofice. Scopul său, în orice caz, este de a pune sub semnul întrebării chiar acele concepte cu ajutorul cărora sunt exprimate problemele filosofice tradiționale. Filosofia tradițională s-a preocupat de a oferi problemelor filosofice răspunsuri pe care le dorește a fi adevărate în mod obiectiv și universal. Dar presupoziția care stă în spatele acestei postulări a unei poziții filosofice universal valabile este că asemenea adevăruri obiective și universale sunt posibile — iar Nietzsche neagă tocmai acest lucru. Această negare nu este echivalentă cu susținerea unei poziții sceptice referitoare la cunoaștere, pentru că scepticismul presupune și el că această cunoaștere trebuie să implice necesitatea și certitudinea, dar crede că aceste condiții nu le putem atinge.

Cheia filosofiei lui Nietzsche este atacul său la adresa absolutismului de orice fel, a răspunsurilor definitive și atotcuprinzătoare la problemele filosofice, care conduc cu ușurință la dogmatism. Nu există, de fapt, nici un adevăr etern și transcendent care așteaptă să fie descoperit, independent de orice gânditor.

Nietzsche se referă la toate concepțiile sau teoriile filosofice ca fiind false sau fictive. Totul este fals, iar ceea ce interpretăm ca adevărat sunt doar erori convenabile cerute de viața noastră. Acest lucru se aplică simțului nostru comun sau viziunii de turmă asupra lumii, pe care el o vede ca o ficțiune convenabilă, dar de care a ajuns să depindă supraviețuirea noastră: lumea noastră este o lume a lucrurilor independente de diverse feluri, care interacționează cauzal în conformitate cu anumite legi și care este observată de un Eu relativ permanent. Această viziune a devenit atât de adânc întipărită în noi, încât nu o mai apreciem câtuși de puțin ca pe o *viziune*, printre altele posibile. Îndeosebi categoriile

a priori pe care Kant le privește ca fiind universal valabile, și deci obiective, sunt văzute de Nietzsche ca neavând nici o necesitate absolută sau validitate universală, ci ca produse ale intereselor și scopurilor umane; ele nu sunt mai mult decât psihologic *a priori*. Toate concepțiile asupra lumii sunt încercări de a schematiza și organiza experiența pentru a controla și a avea putere asupra mediului nostru înconjurător. Însă nu există nici un motiv pentru a presupune că modul în care noi vedem lumea — concepția noastră asupra realității — trebuie să fie universal valabil în termeni de putere și control. Nietzsche se opune idealurilor care produc o „lume contrafăcută", osificată și idealizată, care este privită ca fiind singura „lume reală". În *Amurgul idolilor,* Nietzsche spune: „Îi suspectez pe toți sistematizatorii și îi evit. Dorința de sistem este o lipsă de integritate."

Trebuie să ajungem să înțelegem adevărurile noastre și pretențiile noastre de cunoaștere în toate domeniile de activitate ca fiind ceea ce sunt: interpretări din anumite perspective. Nu există, de asemenea, nici o posibilitate de a avea o viziune completă asupra ceva sau asupra tuturor lucrurilor. Astfel, Nietzsche atacă metafizica, cunoașterea, adevărul, valorile morale, ca și valorile în general, în măsură în care acestea propun răspunsuri definitive. O dată ce înțelegem că nu posedăm decât perspective diferite asupra lumii, suntem eliberați de tirania supoziției că fiecare viziune trebuie să fie întotdeauna acceptată ca o viziune definitivă, universal valabilă. A spune că nu suntem siguri dacă am rezolvat în cele din urmă anumite probleme filosofice nu este doar o chestiune de modestie în ceea ce privește pretențiile noastre filosofice, este o chestiune care se referă la negarea activă a faptului că astfel de soluții definitive sunt vreodată realizabile.

Nietzsche protestează împotriva pretenției filosofilor conform căreia ei au, sau cel puțin pot avea, o preocupare dezinteresată îndreptată către adevăr și cunoaștere, una care este neafectată de și separabilă de orice referire la condiții care ar defini în vreun fel un punct de vedere sau perspectivă: valorile specifice, înclinațiile personale și atitudinea față de viață care îi caracterizează drept ce fel de oameni sunt. Obiceiul metafizicienilor a fost de a juxtapune o viziune absolută, superioară și dezinteresată asupra lumii — care înseamnă, de obicei, postularea existenței unei alte „lumi reale" situate dincolo sau în spatele celei aparente —, peste capriciile necugetate ale viziunii asupra lumii proprii simțului comun, al cărui scop central nu este căutarea dezinteresată a cunoașterii și adevărului. Nu există un asemenea punct de vedere dezinteresat, care să satisfacă condiția descrierii realității; toate viziunile sunt în mod inerent perspectivale și astfel neexhaustive; viziunea de niciunde nu este deloc o viziune; nu este nici măcar un ideal inaccesibil.

Spre deosebire de sistemele metafizice propuse de filosofii din trecut, care ne dau o viziune asupra realității, valoarea de netăgăduit a viziunii despre lume a simțului comun este că, cel puțin, ne-a fost utilă din punct de vedere pragmatic: a promovat supraviețuirea speciei noastre. Într-adevăr, viziunea simțului comun

a prevalat și este considerată ca „adevărată" tocmai pentru că ajută la supraviețuire; viziunile care nu au ajutat supraviețuirea s-au stins, bineînțeles, împreună cu susținătorii lor sau au fost respinse ca „erori" Soliditatea, pretinsa necesitate a viziunii simțului nostru comun este determinată nu de necesitatea ei logic absolută sau universală sau de reflectarea corectă a realității, ci de imensa ei valoare în ceea ce privește promovarea unui anumit mod de viață și a unei anumite atitudini față de viață: interese și valori proprii speciei. Impunerea falselor simplificări sau a vulgarităților prin care asigurăm ordinea lumii noastre este o precondiție a supraviețuirii; acestea organizează o lume în care existența noastră este făcută posibilă. Acest lucru se aplică credinței noastre în „lucruri", în legi naturale și cauzalitate, în Eu și chiar în logică. În acest sens, explicația lui Nietzsche referitoare la motivele pentru care avem conceptele pe care le avem și la opiniile pe care le susținem ca adevărate este naturalistă, asemănătoare mai degrabă poziției lui Hume. Nietzsche spune în cartea *Voința de putere* că „gândirea rațională este o interpretare în conformitate cu o schemă de care nu ne putem elibera". Devenim prizonierii „adevărurilor" și „cunoașterii" noastre: uităm că acestea sunt ficțiuni care servesc supraviețuirii noastre și, în loc ca ele să servească nevoilor noastre, noi slujim „adevărurile" și „cunoașterea", pe care ajungem să le vedem ca însemnând mai mult decât niște instrumente pentru supraviețuire. „Adevărurile" și „cunoașterea" au fost hărăzite să ni se potrivească nouă și nevoilor noastre; dacă pierdem din vedere acest lucru, relația se inversează, iar noi începem să potrivim „adevărurile" și „cunoașterea" Pentru Nietzsche această relație este importantă îndeosebi în aria valorilor umane.

Faptul că o viziune promovează anumite interese și valori nu este inacceptabil în sine, pentru că fiecare viziune face acest lucru în diverse moduri. Nietzsche se ridică împotriva dogmatismului, pe care îl vede ca făcând parte implicit din diferitele sisteme metafizice ale trecutului, care presupun că se pot ridica deasupra intereselor și valorilor perspectivale și că ne pot oferi o viziune dezinteresată, nonperspectivală și completă asupra lucrurilor așa cum sunt acestea cu adevărat în ele însele. Oricum, sistemele metafizice ale filosofilor fac, de fapt, același lucru ca și simțul comun: produc scheme organizatorice care reflectă valori și interese profund specifice. Acest lucru ar fi în regulă dacă ne-am da seama de ceea ce facem, căci nu suntem obligați să acceptăm un sistem decât dacă acceptăm valorile sale specifice, valori care trimit la un mod de viață și la o atitudine cu privire la viață. Concepția conform căreia metafizica urmărește dobândirea unei viziuni asupra realității nonperspectivală, eliberată de valori, conține un dogmatism latent, pentru că, dacă viziunea este transcendental-universală și necesară, așa cum de obicei pretinde a fi, atunci ea cere de la fiecare să o accepte indiferent de valorile și viziunea perspectivală specifice. Însă ideea lui Nietzsche este că există *doar* perspective.

Nietzsche se împotrivește pretenției conform căreia sistemele metafizice ale filosofilor sunt superioare simțului comun prin aceea că sunt mai adevărate în sensul de a corespunde adevăratei naturi a realității: toate viziunile sunt la fel de false sau ficționale în *acest* sens. Nietzsche nu apără simțul comun împotriva metafizicienilor pentru că acesta asigură o viziune mai adevărată asupra realității, ci pe temeiul că s-a dovedit, cel puțin în trecut, benefic pentru viață. El nu atacă simțul comun pentru că este un fals sau o ficțiune — neprezentându-ne adevărul despre realitate în sensul de a corespunde în mod exact realității —, ci pentru că a devenit dușman al vieții și nociv pentru ceea ce este mai puternic și mai bun în noi. Nietzsche dorește să *înlocuiască* viziunea comună asupra lumii nu pentru că viziunea lui este mai adevărată în sensul de a descrie mai exact realitatea în felul în care o face metafizica tradițională — nu se susține astfel că simțul comun este de *respins* —, ci pentru că viziunea sa susține anumite valori, atitudini și moduri de viață în favoarea cărora dorește să pledeze în vederea evoluției viitoare a omului. Încercarea sa de a înlocui valorile și simțul comun sau viziunile de turmă asupra lumii cu noi viziuni nu implică răsturnarea completă a valorilor existente, însă el admite că o astfel de încercare este periculoasă, pentru că viziunea de turmă are, fără îndoială, valoare de supraviețuire; vestirea unor noi viziuni este dificilă și deschide posibilitatea distrugerii noastre prin dezordine sau viziuni dăunătoare.

Se spune, uneori, că Nietzsche respinge teoria adevărului bazată pe corespondență, prin care presupunem că putem reflecta cu exactitate o realitate independentă, și o înlocuiește cu o teorie pragmatică a adevărului, prin care ceea ce este adevărat este determinat prin efectele pe care faptul de a avea o concepție le are asupra conduitei practice în viață și prin care astfel funcționează. Această observație este însă înșelătoare dacă determină pe cineva să creadă că criteriul pentru adevăr al lui Nietzsche este utilitatea fundamentală a vederilor noastre, în sensul îngust de a fi folositoare din punct de vedere practic. Acest lucru ar fi în contradicție cu întregul spirit al viziunii filosofice a lui Nietzsche. Nietzsche apără simțul comun pentru că el a demonstrat că este motivat, prin aceea că servește efectiv valori specifice — îndeosebi valori practice legate de supraviețuire —, dar aceasta nu înseamnă că o viziune trebuie să servească *acestor* valori, chiar dacă orice viziune trebuie să servească un anumit set de valori sau altul. El se ridică, de fapt, împotriva iluziei că ceea ce promovează viața garantează adevărul, în sensul adevărurilor cu care toată lumea trebuie să fie de acord.

S-a spus că, în timp ce Nietzsche respinge în mod ostentativ întreaga concepție a viziunilor și teoriilor asupra realității fundamentate pe ideea de a reflecta cu exactitate, sau de a nu reuși să reflecteze, o lume care este o realitate obiectivă, ordonată și independentă, el presupune în mod tacit o teorie a adevărului bazată pe corespondență atunci când spune că viziunile simțului comun, ca toate viziunile de altminteri, sunt false în sensul acestei corespondențe. Nietzsche este astfel acuzat de inconsecvență, pe baza faptului că, dacă toate viziunile sunt false prin

aceea că nu reușesc să corespundă realității, atunci trebuie să existe un punct de vedere absolut care corespunde cu exactitate realității și în comparație cu care toate punctele de vedere existente sunt false; astfel, de fapt, nu toate punctele de vedere trebuie să fie false. Dacă, așa cum spune Nietzsche, eroarea ar putea fi foarte bine o condiție a vieții, iar viziunile care promovează viața nu sunt prin aceasta dovedite a fi adevărate, acest lucru sugerează că există un anumit sens în care o anume teorie ar putea fi adevărată prin aceea că reflectă realitatea cu mai multă exactitate. Oricum, Nietzsche dorește să submineze și să înlocuiască viziunea bazată pe corespondență a adevărului cu o concepție a „adevărului" deschisă, care recunoaște că este motivată de promovarea unor valori specifice sau a altora, mai degrabă decât să pretindă că urmărește în mod dezinteresat să corespundă unei realități obiective; iar aceste valori, deci și „adevărurile" asociate lor, nu trebuie să fie acceptate de toată lumea. Ideea lui Nietzsche este că nu putem să ne eliberăm de valorile care motivează „adevărurile" noastre, care „adevăruri", de fapt, servesc demersului nostru și ne conduc către decizia de a stabili ceea ce este „adevărat". Însă este discutabil faptul că, dacă se demonstrează că o viziune promovează anumite valori specifice, atunci acest lucru este suficient pentru a demonstra că viziunea nu poate, cu toate acestea, *să fie* pur și simplu *adevărată* în sensul de a reflecta realitatea.

Nietzsche ne prezintă, într-adevăr, o teorie a „voinței-de-putere", care este o viziune asupra lumii; lumea este voința de putere și nimic altceva. În parte, el pare să afirme acest lucru pentru a arăta că lumea este astfel alcătuită, încât nici o viziune asupra realității nu poate fi vreodată adevărată dacă pretinde că lumea posedă o ordine obiectivă. Însă acest lucru pare să presupună un tip de concepție a adevărului bazată pe corespondență. În orice caz, el nu-și poate susține cu fermitate afirmația conform căreia nici o viziune asupra lumii nu poate reflecta cu exactitate realitatea pentru că elaborează o explicație a lumii care ne dă tocmai o astfel de descriere a realității. Voința de putere trebuie să fie susținută pe alte temeiuri decât acela că reflectă cu exactitate realitatea, iar teoria lui Nietzsche are la bază chiar această din urmă idee.

Conform viziunii lui Nietzsche, lumea este un flux sau o devenire nesfârșită lipsită de o ordine intrinsecă. Lumea cuprinde cuante de putere *(power-quanta)* a căror întreagă *ființă* constă în impulsia sau tendința de a prevala asupra altor cuante de putere. Cuantele de putere diferă una de alta în întregime cantitativ, nu calitativ, și nu trebuie gândite ca lucruri; întreaga lor *ființă* constă în *activitatea* lor, care este încercarea de a depăși și încorpora în ele însele alte cuante de putere. Fiecare cuantă de putere este suma efectelor sale; *este* ceea ce face. Astfel, lumea este un flux constant de conflicte, însă nu conflicte între „lucruri", ci pur și simplu implică o variație constantă a cuantelor de putere. Și noi suntem o parte a acestui flux. Ființele umane nu sunt nimic altceva decât constelații complexe de cuante de putere.

Atunci când spune că lumea este voință-de-putere, Nietzsche înțelege voința-de-putere ca manifestându-se în diverse feluri. Însă voința-de-putere ca atare, în forma sa generală, este fundamentală, iar manifestările sunt moduri ale sale. În viața personală și socială vedem voința-de-putere manifestându-se într-o mulțime de feluri: în impulsia de a controla, de a organiza și depăși. A controla și a flexibiliza nu înseamnă în mod necesar dominație fizică, cu toate că aceasta este una dintre manifestările voinței-de-putere. Orice încercare de a aduce sub control mediul nostru înconjurător este un mod al voinței-de-putere, iar unul dintre exemplele fundamentale de astfel de mod este cunoașterea însăși. Cunoașterea este voință-de-putere pentru că, în interiorul domeniului cunoscutului, posedăm un cadru în care lucrurile cu care avem de-a face sunt manevrabile prin aceea că sunt organizate, sporindu-ne astfel puterea. Organizarea prin intermediul conceptelor privind lucrurile și a tipurilor de lucruri ne pune la dispoziție ceva ce numim lume, în cadrul căreia transformăm natura în ceva care este, în sensul cel mai larg, stăpânit, dezordinea sa fiind astfel depășită și ținută sub control.

Nietzsche susține o viziune asupra realității în care perspectivismul său și credința sa în valoarea acelei libertăți care rezultă din capacitatea creatoare de a da diverse interpretări sunt motivate, el nepretinzând că acționează în mod dezinteresat. Aceste interpretări noi nu sunt realizate ușor și nici nu pot fi adoptate în mod gratuit, de vreme ce implică adoptarea unor valori care ne călăuzesc în mod esențial viața și caracterizează ceea ce suntem.

Viziunea lui Nietzsche asupra lumii are afinități cu aceea a filosofului presocratic Heraclit, pe care îl admira. În cadrul unei asemenea lumi a fluxului universal este cu siguranță extrem de dificil de înțeles cum orice teorie a realității care identifică ca reale anumite „lucruri" permanente ce se comportă în anumite feluri nu ar putea fi altminteri decât falsă — o simplificare grosolană a unui flux atât de complex și schimbător, încât desfide orice descriere teoretică. Este o lume lipsită de ordine obiectivă, astfel încât nu există nimic referitor la care adevărurile obiective prezumtive despre realitate să fie adevărate. Cu excepția măsurii în care este descrisă în mod banal ca o lume a schimbării constante, este o lume în care nici o descriere nu poate fi cât de cât obiectiv adevărată. Toate viziunile asupra realității care urmăresc să fie universal adevărate presupun o anume stabilitate obiectivă, astfel încât orice viziune care dă impresia că este universal adevărată referitor la realitate trebuie să fie falsă dacă nu există o asemenea stabilitate. Și s-ar putea argumenta că o viziune ca aceea a lui Nietzsche, care afirmă pur și simplu că nu există ordine obiectivă, nu este deloc o viziune asupra realității. Realitatea nu are nici o natură-ultimă; faptul că lumea are un anumit caracter este negat. Nietzsche afirmă că lumea nu are o ordine obiectivă; negarea faptului că putem afirma acest lucru fără contradicție pare să fie echivalentă cu afirmația conform căreia lumea posedă o ordine obiectivă este un adevăr necesar — ceea ce, în mod sigur, nu poate fi adevărat. Nu există nimic

stabil căruia să-i corespundă adevărurile. Acest lucru ne lasă liberi, deși nu în mod frivol, să ne inventăm propriile noastre sisteme de organizare, însă nu fundamentate pe pretenția că reflectăm o realitate obiectivă deja existentă.

Respingând teoria adevărului bazată pe corespondență, trebuie să subliniem că Nietzsche nu ne dă, cred, cătuși de puțin un nou criteriu *general* al adevărului; el nu argumentează că o serie de considerații este universal valabilă pentru stabilirea adevărului. Această idee include respingerea atât a teoriei corespondenței, cât și a teoriei pragmatice generalizate care ar impune o cale atotconstrângătoare de a stabili adevărul. Nu există criteriu în mod universal valid pentru adevăr și nici o scală unică pe care adevărul să poată fi gradat; există viziuni diferite care servesc sau promovează anumite valori și moduri de viață, care, cu toate acestea, sunt toate niște „iluzii" dacă li se cere să fie mai mult decât valabile dintr-un punct de vedere anume. Această opinie este apropiată de relativism, însă nu echivalentă cu concepția conform căreia o viziune este la fel de bună ca oricare alta. Unele viziuni sunt *mai bune* decât altele din punctul de vedere al unui anumit ansamblu de valori, interese și atitudini față de viață, cu toate că acestea nu le cuprind pe toate; nu va fi cazul, cu siguranță, ca o viziune să fie la fel de bună ca o alta dintr-un anumit punct de vedere; unele „adevăruri" o vor susține, iar altele i se vor împotrivi. Viziunea acceptată este legată inseparabil de cele mai profunde valori ale vieții, de viața însăși și de ceea ce este cineva; o viziune sau un ansamblu de adevăruri nu pot fi schimbate cu ușurință sau în mod frivol cu altele.

Aceasta, totuși, nu este singura interpretare a concepției lui Nietzsche asupra adevărului. Unii comentatori au argumentat că Nietzsche dorește să înlocuiască teoria adevărului bazată pe corespondență cu o formă de teorie pragmatică; este vorba de o valoare pragmatică determinată nu prin intermediul utilității fundamentale, ci pe baza unui criteriu mai general de putere și control propriu acelor oameni de „rang" mai înalt, capabili de putere, control și creativitate maxime. Astfel, adevărul în noul sens poate fi încă măsurat după o singură scală, dar de data aceasta nu mai este aranjat în așa fel încât să corespundă mai bine „faptelor" (despre care Nietzsche spune că nu există în afara interpretărilor sau a punctelor de vedere), ci este organizat în conformitate cu eficacitatea puterii și controlului pe care le exercită.

Nietzsche proclamă teribilist că „Dumnezeu a murit", nu atât pentru că credința în existența lui Dumnezeu este falsă — cu toate că Nietzsche crede că așa stau lucrurile —, ci pentru că Dumnezeu este un bastion folosit pentru justificarea valorilor obiective care trebuie să fie irefutabile pentru toți. Nietzsche dorește, în continuare, să alunge chiar și umbra lui Dumnezeu din lume, cu alte cuvinte vrea să îndepărteze din lume chiar și efectele agonice ale credinței în Dumnezeu; pentru că, spune el, chiar și cei care nu cred acționează adesea *ca și când* ar exista, într-un fel, o ordine transcendentă a valorilor în afara lumii, ca

și când această lume nu ar fi singura lume. El susține că ideea că această lume este singura lume, că nu există nici o altă lume dincolo de aceasta nu a dispărut din conștiința noastră și din modul nostru de viață. Dacă acceptăm acest lucru, el schimbă în profunzime evaluările pe care le facem în și despre viețile noastre. Scopul lui Nietzsche este de a ne prezenta o transevaluare a tuturor valorilor existente, în vederea unei vieți noi și a unei viziuni asupra lumii adecvate adevăratelor spirite libere și potențialităților omului superior. Astfel, opiniile lui Nietzsche nu sunt susținute pentru că reflectă cu mai multă exactitate realitatea — nici o viziune nefăcând acest lucru — sau pentru că sunt în mod universal valide, ci pentru că ele sunt mai eficace în raport cu anumite valori și moduri de viață în care Nietzsche crede și asupra cărora vrea să ne facă să gândim.

O altă modalitate de a exprima perspectivismul lui Nietzsche este de a spune că toate adevărurile, ca și cunoașterea lumii, sunt interpretări: un mod de a ne organiza experiența prin intermediul conceptelor care ne dau o viziune asupra lumii condiționată de faptul că nici o astfel de viziune nu poate fi completă, pentru că este dependentă de referința restrictivă la un punct de vedere. Nietzsche nu ridică obiecții împotriva vreunui punct de vedere pentru că acesta este o interpretare; el obiectează doar împotriva viziunii calificate ca fiind mai mult decât o interpretare, valorile pe care aceasta le susține fiind probabil în mod indirect și incorect socotite drept adevărul obiectiv. Această observație se aplică diverselor sisteme metafizice, categoriilor *a priori* ale lui Kant, științei naturale, simțului comun și chiar logicii. Ceea ce Nietzsche obiectează este faptul că interpretările, mergând până la elementele lor fundamentale, sunt socotite ca fiind altceva decât interpretări, văzându-se în ele adevăruri obiective transcendentale absolute.

Poziția lui Nietzsche este susținută de atacul general împotriva ansamblului concepției care separă teoriile noastre despre lume de lumea însăși. Nu există fapte, ci doar interpretări, și nici o lume care să rămână atunci când toate interpretările sunt eliminate. Teoriile noastre, când sunt examinate în totalitatea lor, nu pot fi comparate cu realitatea, pentru că nu există o realitate situată în afara interpretărilor noastre și care să nu fie ea însăși parte a unei interpretări. Nu există temei neutru pe care să ne sprijinim și prin intermediul căruia să comparăm interpretările noastre cu realitatea, pentru că faptul de a avea o concepție asupra realității cu care o interpretare să poată fi comparată este el însuși echivalent cu articularea unei interpretări. Astfel, Nietzsche nu spune că posedăm întotdeauna *doar* interpretări, pentru că folosirea aici a cuvântului „doar" sugerează o comparație cu ceva ce posedăm de fapt și care nu este doar o interpretare, în raport cu care simplele interpretări sunt arătate a fi „doar" interpretări. Nietzsche neagă faptul că există o viziune care nu este o interpretare; el neagă existența unei viziuni nonperspectivale și noninterpretative care, singură, ar asigura, prin contrast, sensul oricărei alte viziuni ca fiind *doar* sau *numai* o interpretare.

S-ar putea spune că există, în mod evident, o realitate independentă de interpretare. Dar răspunsul la această observație este că această concepție asupra lumii este ea însăși o interpretare. Caracterul evident al concepției conform căreia există o realitate independentă de interpretare alcătuită din „lucruri" obiective de diverse tipuri, care se comportă în anumite feluri, ca și incapacitatea noastră de a o vedea drept o interpretare, derivă, ambele, din modul în care această concepție este adânc întipărită în forma noastră de gândire și în modul nostru de viață; iar această întipărire se manifestă îndeosebi în structura limbii noastre. Concepția noastră despre lume este moștenită o dată cu limba noastră, iar din această cauză trebuie să folosim limba în mod conștient și critic. Adânc întipărită în limbă este noțiunea de „subiect" căruia îi sunt aplicate „predicate", iar noi socotim că acest lucru reflectă atât o distincție metafizică, cât și o distincție lingvistică. Structura limbii pe care o folosim pentru a vorbi despre lume implică în mod nemijlocit o metafizică: ea ne conduce imediat la un discurs despre lume ca înglobând „lucruri" relativ autonome, care interacționează „cauzal" și care sunt observate de „Euri" relativ permanente. Într-adevăr, noțiunea de „lucruri" rezultă din proiecția asupra lumii a ficțiunii „Sinelui" („Eul" sau „*ego*-ul"); iar „Sinele" derivă din necesitatea lingvistică a unui „agent", ori de câte ori vorbim despre acțiuni. Noi nu spunem doar „a gândi", ci, în mod normal, avem nevoie, din punct de vedere gramatical, de un subiect care efectuează acțiunea de a gândi.

Mai degrabă asemenea lui Hume, Nietzsche explică credința noastră în legături necesare din punct de vedere cauzal prin faptul că am dobândit-o într-un fel care nu este rațional justificabil: credința este mai degrabă un rezultat al unor procese nonraționale prin care, cu ajutorul observației evenimentelor care apar împreună în mod constant, dobândim obișnuințe de asociere; nu există, de fapt, legături cauzale obiective. Diviziunea lumii în evenimente repetabile recognoscibile și lucruri este rezultatul impunerii de către noi a unei ficțiuni. Nu există două lucruri care să fie cu adevărat identice, și nici două evenimente la fel; însă noi ignorăm deosebirile pentru a stabili o ordine; și nu ne perfecționăm experiența prin acest proces, ci mai degrabă o facem mai vulgară prin socotirea ca similar a ceea ce este diferit. Creaturile mai sensibile care ar fi refuzat să categorizeze lucrurile în termeni universali ar fi pierit, deoarece, pentru a supraviețui, se cere o lume simplificată. Noi privim lumea *ca și când* lucrurile la care fac referință conceptele noastre sunt reale. Dar aceste concepte organizatoare sunt *a priori* numai din punct de vedere psihologic, și nu transcendental, așa cum spune Kant.

Despre asemenea concepte se spune în mod just că sunt incontestabile în cadrul experienței; experiența le presupune deja, fiind organizată în conformitate cu ele. Însă acest lucru nu înseamnă, îndeosebi cu referire la valorile noastre, pe care le-am moștenit — întreaga noastră concepție a existenței unei singure unități de măsură pentru „bine" și „rău" —, că credințele noastre întipărite nu pot fi *depășite*: ele pot fi irefutabile, însă pot fi, probabil cu dificultate, *înlocuite* cu

ceva nou. Filosofia și-a cheltuit o mare parte a energiei în scopul găsirii unei justificări raționale a valorilor existente fără să pună în discuție mai întâi însăși valoarea acestor valori.

Este dificil să construim o altă interpretare a realității decât aceea obișnuită, pentru că metafizica este întipărită în chiar limba în care urmează să fie exprimată orice altă concepție. Aceeași observație se aplică valorilor. Nietzsche nu crede însă că există vreo limbă ideală care ne-ar elibera de metafizică sau de interpretarea simțului comun sau de turmă și care ne-ar da o imagine adevărată a lumii: o metafizică adevărată sau corectă. Mai degrabă, trebuie să ne eliberăm de tirania de a vedea *orice concepție* ca fiind adevărată în sensul de a reflecta realitatea pentru a ne debloca puterile de a crea interpretări noi și independente care să fie modelate în acord cu ceea ce socotim cel mai valoros în viață; însă putem face acest lucru numai după ce suntem eliberați de a mai urmări himera concepției complete și absolut adevărate asupra realității și a sistemului de valori universal valabile.

O altă cale de a exprima ideea că toate concepțiile sunt interpretări este aceea în care vechea dihotomie filosofică între aparență și realitate este eliminată; expresia „lume reală" dispare, pentru că nici o descriere completă și universală nu este posibilă; aceasta din urmă nu poate fi elaborată nici prin punerea laolaltă sau însumarea diferitelor concepții. Aceasta nu înseamnă că ne rămâne doar lumea *pur și simplu* aparentă; „aparența" și „realitatea" sunt concepte contrastante și reciproc dependente, și, o dată ce „lumea reală" dispare, „lumea aparentă", presupusă ca opusă, nu mai are nici un sens, astfel încât dispare și ea. Lumea aparentă *este* lumea; lumea construită de o interpretare *este* lumea. A presupune că lucrurile stau altminteri înseamnă pur și simplu a sugera în mod tacit că există o altă concepție care nu este o interpretare și care caracterizează „lumea", cu care presuspusele noastre simple interpretări ar putea fi comparate; însă nu există concepție care să nu fie interpretare; orice altă concepție ar fi întotdeauna și ea o interpretare.

Nietzsche a avut dificultăți în a-și exprima perspectivismul, pentru că limba pe care o folosim pentru a ne comunica ideile posedă deja o anumită concepție moștenită. Lucrurile se petrec ca și cum, atunci când afirmăm perspectivismul — faptul că există numai interpretări ale lumii —, admitem că există o lume reală care ar putea fi descrisă într-un fel care nu este o interpretare. Acest lucru se poate argumenta, este doar o chestiune gramaticală: interpretările noastre sunt perspective diferite asupra lumii numai în mod superficial, pentru că noțiunea de „lume" este în întregime goală până în momentul în care este „umplută" cu o interpretare; astfel, nu există nici o „lume" pe care să o comparăm cu toate interpretările; dacă eliminăm interpretările perspectivale, „lumea" dispare. Adevărul și cunoașterea implică în mod necesar faptul de a avea un punct de vedere; fără un punct de vedere care implică anumite concepte fundamentale nu există nimic referitor la care propozițiile să fie adevărate, și nici o lume pe care să o cunoaștem; nu există însă concepte pe care trebuie să le socotim drept necesare și constrângătoare pe plan universal.

Se spune uneori că poziția perspectivală a lui Nietzsche este în mod vădit autorefutabil. Pentru că, dacă toate concepțiile sunt perspective — adică interpretări —, atunci perspectivismul trebuie să se aplice inclusiv sieși, deci perspectivismul poate fi fals. Există o serie de dezbateri complexe în legătură cu această chestiune. Unii critici sunt incapabili să vadă cum poate fi evitată autorefutarea. Alții argumentează că perspectivismul nu se aplică tuturor concepțiilor, ci numai concepțiilor „prime" asupra lumii, neaplicându-se deci lui însuși, care este o concepție „secundă" — o concepție despre concepții. Totuși alții argumentează că perspectivismul nu este autorefutabil: perspectivismul trebuie să admită că poate fi fals, însă acest lucru nu este echivalent cu a admite că este fals; faptul că este fals ar putea fi arătat numai prin elaborarea cu adevărat a unei concepții care să fie nu o interpretare — una care este eliberată de faptul de a fi motivată de și independentă de valori specifice —, și nu doar prin a sugera că o concepție care nu este o interpretare este posibilă. Perspectivismul, din această cauză, nu poate pretinde că concepțiile care nu sunt interpretări — care sunt obiectiv adevărate — sunt imposibile.

Perspectivismul lui Nietzsche nu este echivalent cu relativismul, dacă relativismul înseamnă a spune că lumea are mai mult decât o singură natură și că nu există nici o cale de a alege între diverse concepții complete asupra acestei lumi; perspectivismul neagă faptul că lumea are o natură independentă de interpretări și că o concepție ar putea fi completă sau exhaustivă. Perspectivismul susține, de asemenea, că unele concepții sunt mai bune decât altele pe temeiul că sunt mai potrivite pentru anumite scopuri, susținând felul în care cineva vrea să-și trăiască viața și valorile pe care le socotește a fi cele mai profunde referitoare la viață, însă aceste valori nu sunt universal aplicabile tuturor indivizilor de diverse feluri și din diferite timpuri și locuri; ele nu sunt „mai bune" decât cele adoptate din oricare alt punct de vedere. Nietzsche respinge pozițiile care afirmă că există concepții asupra lumii și sisteme de valori care sunt aplicabile tuturor în mod egal. El respinge, de asemenea, ideea și pretenția conform căreia adevărul poate fi căutat într-un mod dezinteresat. Viziunea conform căreia există un singur adevăr și un singur sistem de valori este ea însăși o viziune care intenționează să promoveze — cu toate că ar putea să o facă în mod maseat și chiar indirect — anumite valori care implică tragerea înapoi a unor spirite mai creatoare și mai curajoase ce doresc să se opună ideii de adevăruri universale și valorilor înseși. Astfel, faptul de a susține adevărurile universale și valorile unanim acceptate este, el însuși, o manifestare a voinței-de-putere, de control; dar este și un semn de slăbiciune, deoarece credința în viziuni obiective universale și în valori unanim acceptate face dovada unei lipse de putere sau de forță și creativitate — lipsă care nu caracterizează „tipurile superioare" sau „spiritele libere" —, putere de a transfigura lumea cu ajutorul unor noi viziuni și a unor interpretări personale și de a susține aceste viziuni și interpretări fără a avea nevoie de suportul unei credințe în universalitatea și absoluta lor obiectivitate.

Se poate argumenta în mod evident că, departe de a conduce la o pledoarie în favoarea dominației și tiraniei, poziția lui Nietzsche, conform căreia nu pot exista valori adevărate sau false în mod obiectiv, sugerează că fiecare individ trebuie acum să plece și să-și găsească propria cale, să-și împlinească propria operă — așa cum propune Zarathustra la un moment dat —, iar Zarathustra vorbește despre o cale care dă un nou înțeles lumii. Așa cum scrie Nietzsche în *Așa grăit-a Zarathustra*, la sfârșitul părții întâi:

> „Acum plec singur, discipolii mei! Plecați și voi și rămâneți singuri! [...]. Cu adevărat vă sfătuiesc: plecați de la mine și păziți-vă de Zarathustra! [...]. Poate că el v-a înșelat [...]. Un profesor este prost răsplătit dacă elevul său rămâne doar un elev [...]. Voi sunteți credincioșii mei: dar ce importanță au credincioșii? Voi nu vă căutaserăți încă pe voi înșivă când m-ați găsit pe mine. Așa fac toți credincioșii; prin urmare, orice credință nu valorează decât prea puțin. Acum vă poruncesc să mă pierdeți pe mine și să vă găsiți pe voi înșivă; și numai după ce mă veți fi tăgăduit cu toții mă voi întoarce la voi."

În *Ecce homo*, înainte de a cita din pasajul de mai sus al lui Zarathustra, Nietzsche subliniază că aceste cuvinte sunt „exact opusul celor pe care le-ar spune într-o astfel de situație orice fel de «înțelept», «sfânt», «salvator al lumii» sau vreun alt *décadent*... El nu numai că vorbește diferit, el *este* diferit"

În orice caz, există posibilitatea ca, urmându-ne propria cale, asemănătoare aceleia a Supraomului (*Übermensch*) descris de Zarathustra, acest lucru să implice slugărnicia celorlalți, îndeosebi a „turmei", ai cărei componenți au o mentalitate de sclavi prin aceea că au nevoie de stăpâni care să-i conducă și cărora le lipsește puterea creatoare de a elabora și susține propriile lor viziuni noi. Nietzsche pare să sugereze, într-adevăr, că este nevoie de o asemenea slugărnicie.

Există două idei centrale în viziunea lui Nietzsche asupra lumii: voința-de-putere și eterna reîntoarcere.

Doctrina „eternei reîntoarceri" își are originea în concepția că lumea este infinită în timp, dar finită în spațiu sau energie, și, prin urmare, stările sale sunt obligate, după un timp suficient de lung, să se repete. Astfel, *această* lume este eternitatea noastră. Cu toate că Nietzsche pare să fi considerat „eterna reîntoarcere" drept o teorie cosmologică științifică, importanța și temeiul viziunii sale nu stau aici, ci, mai degrabă, în puterea sa ca mit, prin care deciziile noastre se concentrează asupra acestei lumi; mai bine să fim autentici și cinstiți cu noi înșine și să nu ne irosim viețile, pentru că aceasta este singura viață pe care o avem și suntem meniți să repetăm în vecie ceea ce alegem. Trebuie să ne eliberăm de atitudinea presupusă de credința că această viață este o „sală de așteptare" pentru altceva. Nu există nimic dincolo, nici o viață de apoi care ar compensa sau ne-ar despovăra de greutățile alegerilor noastre din această viață. A purta această povară

înseamnă a susține valorile puterii și independenței, și nu a socoti această lume ca fiind inferioară; aceasta este *amor fati*, un răspuns pozitiv dat vieții.

Aceste concepții sunt mai bune datorită fertilității lor în vederea promovării unui anumit mod de viață. Însă această idee de mai bine nu se aplică în mod absolut universal. Viața este aceea a „Supraomului" sau *Übermensch*, așa cum a fost profețit de Zarathustra. Este viața „Omului de dincolo" sau a „Superomului", care vede toate concepțiile ca fiind interpretări și care este descătușat, ca spirit liber, în vederea transfigurării lumii în conformitate cu „adevăruri" și valori nou-create care sunt ale sale, având, în același timp, puterea sau forța de a face acest lucru. Noțiunea de *Übermensch* văzut ca un creator implică ideea de a-ți crea propriul Eu. Bineînțeles, suntem liberi să acceptăm această concepție sau nu. Dacă dorim să îmbrățișăm valorile forței și să ne intensificăm sentimentul de putere și control ca spirite libere, atunci Nietzsche ne recomandă voința-de-putere și eterna reîntoarcere ca „adevăruri" după care să trăim. Interpretările anterioare și-au epuizat utilitatea și au devenit constrângătoare și nocive pentru explorarea noilor interpretări care vor transforma sau transfigura viziunea noastră despre lume. O dată ce vedem viziunea simțului comun, ca și orice altă viziune care pare mai mult decât o interpretare, *drept* o interpretare, suntem liberi să explorăm — și vom simți că trebuie să explorăm — alte moduri de a înțelege lumea. Nimic nu ar putea fi mai contradictoriu în procesul de cercetare a altor viziuni asupra lumii decât convingerea că s-a ajuns la concepția definitivă, corectă și completă; explorarea altor concepții în asemenea circumstanțe, așa cum se întâmplă cu o mare parte a metafizicii, nu va fi condus de nici o convingere și va fi văzută drept un simplu mijloc desfășurat departe de singura concepție corectă. Însă o dată ce ideea unei concepții absolut corecte și, chiar, urmărirea sa sunt abandonate, elaborarea de moduri alternative de a interpreta lumea nu mai poate fi comparată în mod dăunător. Acest fel de a vedea lumea — faptul că concepțiile sunt interpretări din anumite perspective — se recomandă celor care au puterea să se rupă de obișnuințe, obiceiuri sau credințe în standarde absolute și să elaboreze propriile lor concepții, potrivite propriilor valori și scopuri, care, la rândul lor, vor da o descriere fundamentală a ceea ce sunt ei. Convingerile și valorile fundamentale pe care le împărtășește cineva, ca și ceea ce face, nu pot fi separate de ceea ce este acel individ, însă, prin intermediul lor, individul poate fi schimbat; iar Nietzsche le aduce laude acelora care au puterea de a-și impune lor înșiși legi, creându-se astfel singuri.

Voința-de-putere, atât ca viziune despre lume ca flux ontologic lipsit de orice ordine obiectivă, cât și ca explicație a impulsiei de a merge dincolo de cunoașterea înseși, subminează ideea conform căreia cunoașterea poate fi o activitate dezinteresată, separată de valori specifice; cunoașterea este mai degrabă un mijloc de a susține anumite valori. Doctrina eternei reîntoarceri pune în lumină greutatea alegerilor pe care le facem în cadrul libertății noastre nou descoperite că spirite libere, alegeri care au puterea de a transfigura creator lumea cu ajutorul unor noi adevăruri și valori într-un mod care nu are sfârșit.

CAPITOLUL VIII

FILOSOFIE ANALITICĂ: RUSSELL, WITTGENSTEIN

Filosofia analitică se referă atât la o metodă, cât și la un corp doctrinar filosofic. Este extrem de dificil să dăm o caracterizare unificatoare a filosofiei analitice, care să selecteze ceea ce este comun tuturor cazurilor particulare. Această filosofie a fost socotită revoluționară; este discutabil însă dacă noua filosofie marchează, într-adevăr, o astfel de discontinuitate față de ceea ce a fost înaintea sa.

Analiza este un proces care urmărește să elucideze lucrurile complexe prin reducerea lor la elementele mai simple și la relațiile dintre acele elemente. Aceasta se poate aplica entităților, conceptelor sau problemelor filosofice complexe. În filosofia analitică, analiza este de tip lingvistic. Ea se face prin intermediul analizei limbajului în care este exprimată, să spunem, o problemă complexă filosofică; conceptele filosofice complexe încâlcite sunt abordate prin descompunerea complexelor într-un grup logic echivalent de constituenți simpli înrudiți, care pot fi înțeleși mai bine.

Filosofia analitică își are originile în efortul consacrat în ultima parte a secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului XX logicii și fundamentelor matematicii. Acest efort a atras după sine construcția unui nou simbolism logic formal, având o mare putere a expresiei. O bună parte a acestei opere a fost elaborată, în mod independent, de logicianul german Gottlob Frege (1848–1925). Punctul culminant al acestui efort în Anglia a fost lucrarea *Principia mathematica* (1910–1913), scrisă împreună de Bertrand Russell și Alfred North Whitehead (1861–1947). Motivația acestei lucrări a fost respingerea psihologismului și a tuturor formelor de naturalism ca asigurând fundamentul adevărului matematic; noua concepție a îmbrățișat, în ceea ce privește adevărurile matematice, logicismul obiectiv. Acest lucru a echivalat cu încercarea de a arăta că matematica este reductibilă, în principiu, la propozițiile logicii. Semnificația filosofică a acestei idei este că s-a demonstrat că adevărurile matematice sunt independente de gândirea umană, de caracteristicile structurale ale modului nostru de gândire, și că ele sunt în mod absolut necesar adevăruri obiective. Aceasta înseamnă că adevărurile matematice sunt, contrar concepției lui Kant, independente, chiar și în cazul în care ar exprima caracteristici esențiale ale gândirii umane. Astfel de adevăruri matematice nu exprimă nici fapte empirice extrem de generale, așa cum propunea John Stuart Mill (1806–1873). Adevărurile matematice au fost

demonstrate ca fiind necesare și obiective pentru că depind numai de anumite reguli logice fundamentale care sunt valabile independent de spirit sau de lumea empirică. Noul limbaj logic este formal prin aceea că regulile care îi conduc termenii sunt cunoscute cu exactitate; este puternic prin aceea că, spre deosebire de logica tradițională aristotelică, este capabil de a exprima o diversitate extrem de bogată de înțelesuri. Logica aristotelică, care opera cu relații între clase, este demonstrată a fi doar un mic fragment al noii logici, care poate opera cu ansamblul de propoziții și cu structuri interne de propoziții.

Filosofii analitici au văzut în noul simbolism o cale de a aborda probleme filosofice vechi. Noua logică a pus la dispoziție o limbă ideală sau perfectă care este, în același timp, suficient de puternică pentru formularea unor propoziții și argumente care înainte erau exprimabile numai în limbajul cotidian obișnuit. Limbajul obișnuit s-a dezvoltat pentru anumite scopuri, ceea ce arată că el este nepotrivit pentru exprimarea conceptelor și problemelor filosofice. Precizia, claritatea și lipsa de ambiguitate posibile în cadrul noii logici promiteau găsirea unei căi de a reformula problemele filosofice astfel încât soluția lor să devină evidentă sau chiar să facă să dispară, ca pseudoproblemă, problema inițială — această ultimă observație descriind, probabil, esența și promisiunea filosofiei analitice. Chiar și acei filosofi care nu au reformulat, de fapt, propozițiile filosofiei, ale științei și ale simțului comun în limbajul simbolismului formal au înțeles că limba obișnuită în care sunt exprimate propozițiile poate să ne înșele în mod sistematic, și că noi trebuie să analizăm logic propozițiile în părțile lor constitutive fundamentale, care sunt legate în mod logic, pentru a înțelege ceea ce ele vor să spună cu adevărat, dacă au vreun înțeles, astfel încât să apreciem mai bine cum ar putea fi descoperite adevărul sau falsitatea lor. Acest proces de analiză implică, în principal, punerea în lumină a structurii fundamentale sau a formei logice a propozițiilor din limbajul cotidian, astfel încât să nu fim înșelați din punct de vedere filosofic de structura gramaticală aparentă. Structura lingvistică aparentă poate fi înșelătoare pentru că poate fi apreciată ca reflectând structuri ale lumii; însă nu există nici un motiv pentru ca lucrurile să stea astfel în mod necesar. *Forma logică* exprimă numai caracteristicile esențiale sau comune ale unor expresii lingvistice aparent diferite, caracterizând astfel toate expresiile de același fel care sunt date. Un exemplu simplu este „Floarea este roșie" sau „Cartea este roșie", care poate fi exprimat ca „*a* este *F*" și „*b* este *F*"; forma comună logică este „*x* este *F*" sau, mai concis, „*F x*"

De exemplu, dacă luăm propoziția „Nu văd pe nimeni venind pe drum", am putea fi tentați să credem că „nimeni" funcționează gramatical ca un nume propriu și numește pe cineva, în același fel în care, în propoziția „Îl văd pe Alan venind pe stradă", „Alan" funcționează ca un nume propriu și numește pe cineva. Dacă luăm exemplul propoziției „Numerele pot fi atât impare, cât și pare", am putea crede că „numerele" funcționează în propoziție în exact același fel ca „mesele" în propoziția „Mesele pot fi atât mari, cât și mici", presupunând astfel că trebuie

să existe lucruri numite „numere" în același fel în care există lucruri numite „mese". Ar putea atunci să apară probleme filosofice referitoare la sensul particular în care există numerele.

Adeseori se întâmplă ca forma gramaticală de suprafață să nu fie aceeași cu forma logică profundă. În vorbirea de fiecare zi acest lucru contează rareori; însă, dacă punem probleme filosofice, putem fi induși în eroare nu numai de ambiguitățile sensului, ci și de ceea ce implică în mod aparent forma gramaticală; înțelegem astfel greșit implicațiile filosofice sau semnificația filosofică a propozițiilor. Înțelegerea greșită poate fi corectată prin punerea în evidență a formei logice a propozițiilor, ceea ce înseamnă înlăturarea tuturor ambiguităților și a ceea ce ne induce în eroare datorită gramaticii. Înțelegem atunci cu ce fel de problemă filosofică suntem cu adevărat confruntați, în cazul în care există vreuna.

Filosofia analitică este caracterizată prin faptul că își dă seama de nevoia de a fi conștient de sine în folosirea limbii ca vehicul al gândirii umane despre lume. În programele sale mai puțin ambițioase, filosofia analitică a urmărit să clarifice problemele filosofice prin analiză preemptorie și să demonstreze că unele dintre acestea există numai pentru că suntem induși în eroare de limbă; alte probleme filosofice rămân însă ca atare. În programele sale mai ambițioase, filosofia analitică a căutat să demonstreze că toate problemele filosofice sunt iluzorii pseudoprobleme care își au originea în faptul că suntem induși în eroare de limba în care sunt exprimate, care duce la o înțelegere greșită. Prima dintre aceste părți caracterizează, îndeosebi, gândirea lui Russell, a doua pe cea a lui Wittgenstein. Russell a înțeles noua logică drept o limbă ideală, care, în filosofie, poate uneori înlocui rătăcirile limbii obișnuite. Wittgenstein a văzut logica nouă ca punând în lumină structura esențială a limbii obișnuite înseși; limba obișnuită se bazează pe o ordine logică, însă este nevoie ca acest lucru să fie demonstrat prin analiză logică.

Expunerea de până acum a prezentat, mai ales, latura negativă sau distructivă a filosofiei analitice. Pentru filosofii care cred că analiza logică pune în lumină faptul că toate problemele filosofice sunt pseudoprobleme, latura negativă cuprinde toată filosofia analitică. Pentru alții, mai există și o latură pozitivă sau constructivă a acesteia. Dacă limba obișnuită este înșelătoare în filosofie, atunci aceasta a condus, printre altele, la o metafizică greșită. De exemplu, structura subiect-predicat a propozițiilor obișnuite a dus la postularea de către noi a existenței a tot soiul de entități enigmatice la care se referă în mod aparent termenii-subiect ai propozițiilor. În acest fel, noi interpretăm greșit adevărata natură a realității, presupunând că anumite lucruri trebuie să existe, cu toate că nu este necesar să se întâmple astfel. Latura pozitivă a filosofiei analitice este aceea că, dacă revelăm adevărata formă logică a propozițiilor printr-o analiză completă, mai degrabă decât să ne descotorosim de metafizică, producem o metafizică adevărată; în cadrul noii noastre limbi *punem în lumină* natura esențială și adevărată a realității, aceea căreia îi suntem obligați din punct de vedere ontologic,

orice altceva am presupune ca fiind real. Expunerea formei logice atrage după sine explicitarea, în spatele structurii aparente, a structurii implicite, dar adevărate.

Limba obișnuită conține, în structura sa, supoziții metafizice implicite. Putem fie să îndepărtăm aceste supoziții și să ajungem la încheierea că nu a mai rămas nici o problemă metafizică, fie să îndepărtăm presupunerile pentru a pune în lumină o adevărată metafizică: o descriere a caracteristicilor structurale esențiale ale realității. În gândirea lui Russell și Wittgenstein, în forme mai degrabă diferite, această metafizică este aceea a atomismului logic. Se poate presupune că analiza trebuie să se oprească undeva: dacă lucrurile complexe depind, într-un sens general, de elemente înrudite mai simple, trebuie, dacă nu vrem să alunecăm pe o pantă regresivă infinită, să ajungem la elementele ultime care nu pot fi și nu se cer analizate mai departe.

În general, interesul lui Russell în ceea ce privește analiza este epistemologic: complexele sunt mai bine înțelese și cunoașterea noastră referitoare la ele este făcută mai sigură prin analiza lor în elemente mai bine înțelese și pe care le cunoaștem mai direct. Propozițiile cu sensuri complexe, dacă este să fie înțelese, trebuie să fie compuse în întregime din semnificații constituente atomice, care sunt înțelese prin referința lor la entități atomice pe care le cunoaștem în mod direct. Tendința gândirii lui Wittgenstein este metafizică: el crede că pur și simplu trebuie să existe asemenea elemente atomice pentru a face posibilă înțelegerea limbii de fiecare zi, însă noi nu avem nevoie să cunoaștem direct asemenea elemente.

Putem aduce la suprafață ceea ce este implicit existent în adâncul structurii gramaticale a limbii obișnuite: printr-o analiză completă putem ajunge la forma logică ultimă sau la adevărata structură. Analiza logică completă pune în lumină forma logică nu a oricărei propoziții particulare exprimate în limba obișnuită, ci a structurii esențiale, a condițiilor minime pentru existența oricărei limbi capabile de a reprezenta sau descrie cât de cât lumea. Analiza logică completă dezvăluie ceea ce trebuie să fie comun oricăror limbi posibile, capabile să reprezinte realitatea; în acest fel, analiza logică pune, de asemenea, în evidență ceea ce trebuie să fie comun oricăror lumi posibile; ea expune natura esențială a realității. Avem nevoie de analiza logică pentru că nu putem presupune că structura limbii de fiecare zi dezvăluie natura esențială și constituenții ultimi ai realității ca întreg; pentru acest lucru trebuie să ne îndreptăm atenția către esența limbii și să lăsăm la o parte ceea ce este accidental și neesențial. Structura minimă absolută a oricărei limbi capabile de a descrie lumea sau realitatea trebuie să dezvăluie, de asemenea, structura esențială a lumii sau realitatea însăși. Ea nu dezvăluie caracteristici contingente ale lumii — acestea urmează să fie descoperite de știință —, ci pune în evidență caracteristicile minimale logic necesare ale oricărei realități sau lumi prin dezvăluirea caracteristicilor minimale necesare ale oricărei limbi capabile de a reprezenta orice realitate sau lume. Filosofia nu poate dezvălui, de exemplu, care sunt faptele, însă ar putea spune că lumea este constituită, în

ultimă instanță, din fapte independente. Limba are o structură; lumea are o structură; structura esențială a limbii, care reprezintă condiția pentru ca aceasta să fie capabilă să reflecte cât de cât realitatea, trebuie să fie aceeași cu structura esențială a realității, pentru că fără această similaritate de structură limba nu ar putea să reflecte lumea în nici un fel. Tipurile de entități minimale care sunt necesare pentru ca o limbă complet analizată să funcționeze cu sens sunt entitățile ultime ale universului. Ceea ce poate fi reprezentat sau descris prin limbă, redus până la puterea de descriere logică minimă, dincolo de care este imposibil de mers din punct de vedere logic, este ceea ce trebuie să facă parte din realitate; multe alte lucruri pot să fie o realitate, însă nu este necesar să se întâmple astfel. Dacă limba își dobândește înțelesul din relația sa cu lumea, atunci ceea ce trebuie să caracterizeze realitatea, pentru ca limba care descrie realitatea să fie posibilă, este ceea ce este esențial sau comun tuturor lumilor reale posibile, oricât de mult ar diferi ele în rest. Însă această concluzie poate fi interpretată diferit: nu este clar dacă am dezvăluit structura oricărei realități posibile sau numai orice realitate care este descriptibilă.

Russell

Bertrand Russell (1872–1970) s-a născut într-o familie aristocratică; tatăl său era fiul primului conte Russell. Viața lui a fost plină de evenimente și adeseori controversată, el fiind un gânditor deosebit printre filosofi, în principal prin aceea că era extrem de bine cunoscut chiar și în afara cercurilor de specialitate, mai ales datorită acțiunilor sale publice și opiniilor sale sociale și etice. Russell ieșea în evidență pentru ascuțimea analitică a intelectului și umorului său. A fost un avocat înflăcărat al rațiunii și un demolator al superstițiilor; trebuie să căutăm dovezi pentru credințele noastre, indiferent cât de mult ar contribui acest lucru la abandonarea unora dintre cele pe care le dorim a fi adevărate. El a ajuns să recunoască limitele certitudinii umane și limitele capacității de a dobândi o cunoaștere obiectivă, imparțială și imperisabilă a lumii. Încă din primii ani care au urmat copilăriei, Russell era ateu și privea existența lui Dumnezeu și nemurirea personală ca fiind, în cel mai bun caz, o simplă posibilitate logică, iar credința în Dumnezeu drept falsă și în general dăunătoare. Dovezile pentru credința în existența lui Dumnezeu sunt total insuficiente și trebuie, prin urmare, să fie considerate false. În copilărie, a primit o educație privată, acasă. A început să fie interesat de matematică încă de timpuriu, iar în 1890 s-a dus la Trinity College, Cambridge, pentru a studia matematicile. În curând, din cauza insatisfacției legate de fundamentele matematicii, și-a îndreptat atenția către problemele filosofice. A devenit profesor la Trinity College în 1895.

În 1912 Wittgenstein a venit la Cambridge, de la Universitatea din Manchester, pentru a studia cu Russell fundamentele matematicii. Russell a fost impresionat de Wittgenstein și a fost puternic influențat de opera sa de tinerețe. Russell a fost închis, pentru o scurtă perioadă, în timpul primului război mondial din cauza acțiunilor sale pacifiste. în 1931 a devenit lord Russell, moștenind titlul tatălui său. În 1938 s-a mutat în America, unde a predat la Universitatea din Chicago și la Universitatea California din Los Angeles. În 1944 s-a întors pentru a fi reales profesor la Trinity College din Cambridge. În 1950 i s-a decernat Premiul Nobel pentru literatură. Ultima sa operă filosofică substanțială, *Cunoașterea umană: posibilitățile și limitele sale*, a apărut în 1948; autorul a fost dezamăgit însă de slaba atenție cu care a fost primită cartea; el a pus acest lucru pe seama creșterii importanței acordate filosofiei limbii obișnuite și pe modul recent de abordare a filosofiei de către Wittgenstein, care diferea substanțial de al său; Russell a apreciat ambele direcții de cercetare ca fiind în mare măsură eronate. În ultima parte a vieții, a devenit o personalitate publică din ce în ce mai cunoscută prin angajarea sa în acțiuni sociale și politice. Opiniile sale deschise privitoare la moralitatea privată și publică au aruncat asupra lui un oprobiu considerabil. A murit la venerabila vârstă de nouăzeci și opt de ani.

În gândirea sa de tinerețe, Russell a trecut cu repeziciune prin două poziții filosofice diametral opuse: idealismul absolut sau monist hegelian și realismul pluralist extravagant. Apoi, a trecut la a treia concepție, care este susținută de credința în analiza și în mecanismul construcției logice: realismul pluralist parcimonios — aceasta fiind doctrina pe care a susținut-o de acum înainte.

Russell a început cu idealismul monist hegelian, care susține că lumea este în mod esențial spirituală și că lucrurile aparent independente sunt, de fapt, abstracții impuse care nu pot fi cu adevărat descrise sau înțelese izolat, ci numai în relație cu întregul realității. Inițial, Russell era un avocat convins al hegelianismului. Însă negarea hegeliană a relațiilor exterioare făcea matematica imposibilă, de vreme ce termenii matematici nu puteau, în consecință, să fie caracterizați izolat. Negarea relațiilor exterioare și doctrina consecutivă a relațiilor interioare echivalează cu o respingere a lucrurilor și entităților în ultimă instanță independente din univers; orice relație între lucruri este reductibilă la proprietățile fiecărui lucru implicat și, în ultimă instanță, la întregul pe care îl formează; în acest fel, nici un lucru nu poate fi descris în întregime izolat, descrierea trebuind să se extindă în cele din urmă la singura entitate independentă și deci în întregime reală: universul ca întreg. Concluzia care se desprinde din această doctrină este că nici o propoziție care se referă la mai puțin decât întregul univers nu ar putea fi vreodată în întregime adevărată[19]. Russell a respins idealismul monist nu numai pentru că submina matematica, ci și deoarece credea că este evident că propozițiile sunt adevărate doar datorită corespondenței lor cu lucrurile individuale, prin faptul că exprimă structura relației dintre elementele constitutive ale faptelor.

Idealismul monist face, de asemenea, imposibilă orice analiză filosofică ce urmărește descompunerea complexelor în entități inteligibile simple sau atomice, pentru că elementele constitutive nu pot fi văzute izolat, ci numai după ce este înțeles modul în care participă la întreg.

Respingerea idealismului monist l-a condus pe Russell la o formă de realism extravagant în care toate referințele aparente ale propozițiilor posedă existență într-un mod extralingvistic. Aceasta implică adoptarea unei forme de realism platonician. Ea era aplicată adevărurilor matematice și conceptelor: adevărul necesar al propozițiilor matematice derivă din faptul că acestea descriu relații eterne între entități imuabile care nu există în spațiul fizic. Însă astfel de lucruri, precum numerele, care există într-un fel de paradis platonician, au sfârșit prin a deranja simțul intuitiv al realității al lui Russell.

Acest lucru a condus la poziția definitivă pe care Russell a susținut-o, în diverse forme, de-a lungul restului vieții sale: realismul pluralist parcimonios. Acesta echivalează cu ideea conform căreia lumea constă dintr-o multitudine de elemente independente, însă multe dintre entitățile aparent existente sunt „ficțiuni logice" care sunt, de fapt, construite din elemente mai simple. Prin intermediul conceptului de construcție logică, entitățile a căror existență este nesigură sau problematică pot fi înlocuite cu entități a căror existență este mai sigur cunoscută și înțeleasă mai bine. Această concepție aplică una dintre versiunile briciului lui Ockham: „Oriunde este posibil, folosiți construcții ale entităților cunoscute pentru a infera entități necunoscute." Cele trei domenii importante cărora Russell le aplică acest principiu sunt matematica, obiectele fizice și spiritul. Scopul demersului său este în parte metafizic și în parte epistemologic, uneori fiind dificil de a discerne între cele două; primul se referă la ceea ce este, ultimul la cunoașterea noastră despre ceea ce este — iar aceste chestiuni sunt, totuși, distincte.

În măsura în care este implicată cunoașterea entităților, ca fiind opusă cunoașterii adevărurilor, Russell susține că putem cunoaște cu cea mai mare certitudine natura și existența acelor entități cu care suntem familiarizați cel mai îndeaproape; cunoașterea naturii și existenței tuturor celorlalte entități, în cazul cărora reducția la entități pe care le cunoaștem direct nu este posibilă, implică un fel de inferență, pornind de la acele entități pe care le cunoaștem direct. Această inferență implică diverse grade de certitudine, iar scopul nostru trebuie să fie înțelegerea gradului de certitudine al acestei inferențe în fiecare caz. Calea de a face mai sigură convingerea în existența anumitor entități constă în a reduce prin raționament logic tot ceea ce vrem să spunem despre entitățile nesigure la afirmații care se referă la entități cu privire la care avem mai puține dubii sau chiar nici unul. Pe de o parte, acest demers are scopul epistemologic de a pune în evidență justificarea, dacă există vreuna, pe care o avem pentru afirmarea existenței entităților pe care nu le cunoaștem direct; pe de altă parte, ar putea avea scopul metafizic de a spune că, dacă afirmațiile despre entități pe care nu le cunoaștem

direct pot fi reduse fără pierdere de sens la afirmații referitoare la entități pe care le cunoaștem direct, atunci entitățile pe care le cunoaștem direct sunt elementele fundamentale ale universului. Astfel, în ceea ce privește cunoașterea lucrurilor, trebuie să distingem între „cunoașterea prin familiarizare", în cadrul căreia dobândim cunoașterea lucrurilor prin faptul că suntem conștienți în mod direct de lucrurile în cauză, și „cunoașterea prin descriere", în care nu suntem în mod direct conștienți de lucrurile în cauză, ci dobândim cunoașterea lucrurilor numai prin inferența lor din lucruri intermediare de care suntem în mod direct conștienți și din adevăruri cunoscute. Nu există stare a spiritului în care suntem direct conștienți de lucruri cunoscute prin descriere; orice cunoaștere a unor asemenea lucruri este, de fapt, cunoaștere a adevărurilor care se referă la aceste lucruri; nu cunoaștem niciodată lucrurile reale înseși. Poziția avută în vedere de Russell este aceea că putem pretinde în mod justificat că, în ceea ce privește entitățile postulate care sunt ireductibile la obiecte de care suntem imediat conștienți, cunoașterea se face prin inferența din entități pe care le cunoaștem imediat, fără să le inferăm din altele. Astfel, dobândim cunoașterea prin descriere a unor obiecte fizice precum mesele, de a căror existență ne putem îndoi, prin cunoașterea directă cu ajutorul percepției senzoriale, de a cărei existență nu ne putem îndoi. Reducția logică la obiecte pe care le cunoaștem direct nu demonstrează cu necesitate că asemenea entități reduse nu există; demonstrează doar că nu suntem încredințați de existența lor; putem spune tot ceea ce dorim fără să facem referire la ele. Dacă ne examinăm cu onestitate experiența, constatăm că obiectele pe care le cunoaștem direct nu sunt obiecte fizice continue și invariabile, ci date imediate, variabile și discontinue, ale percepției senzoriale și introspecției. La un moment dat, Russell a inclus printre obiectele cunoașterii directe propriile noastre persoane și universaliile. Dacă universaliile sunt incluse printre obiectele cunoașterii directe, este ușor de înțeles cum ar putea fi construite propozițiile din elemente cu care suntem familiarizați. Ideea generală fundamentală este că înțelegerea și cunoașterea propozițiilor care descriu entități sau stări de lucruri pe care nu le cunoaștem direct trebuie să fie alcătuite în întregime din elemente pe care le cunoaștem direct.

Filosofia de maturitate a lui Russell poate fi caracterizată în felul următor. Există două feluri de adevăruri: adevăruri logice și matematice și adevăruri factuale. Adevărurile logice sunt necesare și pot fi cunoscute ca fiind adevărate *a priori*, de vreme ce adevărul unor astfel de propoziții este independent de orice date referitoare la lume; asemenea adevăruri sunt tautologii; tautologiile sunt adevărate datorită formei lor logice intrinseci și indiferent de conținut. O propoziție este o tautologie dacă se dovedește întotdeauna adevărată, indiferent de adevărul sau falsitatea părților sale constitutive; din acest motiv, ea nu ne poate spune nimic despre lume; este lipsită de conținut real, de vreme ce rămâne adevărată independent de adevărul sau falsitatea oricărei afirmații care expune

fapte referitoare la lume; o astfel de propoziție este „*p* sau non-*p*". Nu există nici o modalitate *a priori* de a dovedi existența a ceva. Lumea constă dintr-o pluralitate de lucruri independente din punct de vedere logic. Adevărurile factuale sunt contingente și pot fi cunoscute ca fiind adevărate numai *a posteriori*, prin experiență, de vreme ce adevărul unor asemenea propoziții depinde de faptul că ele corespund unor lucruri nonnecesare cu privire la lume; o astfel de propoziție este „*p* sau *q*". Dacă faptele sunt complexe, atunci propozițiile sunt adevărate dacă exprimă relația dintre părțile componente ale faptelor complexe. Toate adevărurile nonlogice sunt adevărate în virtutea corespondenței lor exacte cu fapte extralingvistice independente din lume, și false altminteri; iar asemenea fapte pot fi, din punct de vedere logic, complet izolate de alte fapte și de univers ca întreg. Unele fapte din lume le cunoaștem direct, fără inferență, iar altele numai prin inferența lor din fapte pe care le cunoaștem direct. Cunoașterea faptelor de care nu suntem direct conștienți, dacă acestea nu pot fi logic reduse fără pierdere de sens la fapte pe care le cunoaștem direct, depinde de inferența lor din fapte pe care le cunoaștem direct cu ajutorul principiilor de inferență care sunt nondemonstrative. Nici o relație deductivă sau demonstrativă nu există între stări de fapt ultime, de vreme ce este posibil din punct de vedere logic — neimplicând nici o contradicție — ca un lucru izolat să existe, deși restul universului a dispărut. Dacă ar exista relații deductive între stări de fapt, atunci acestea ar fi legate în mod necesar; însă, la o analiză propriu-zisă, faptele nu sunt niciodată legate în mod necesar. Faptul că acestea pot apărea ca fiind dependente din punct de vedere logic reiese prin punerea laolaltă de către noi a două fapte ca și când ar fi unul singur. Din „*A* și *B* sunt bărbați" urmează în mod logic că *B* este bărbat; însă numai din adevărul „*A* este bărbat" nu putem deduce nimic cu privire la *B*. Russell face o distincție clară între adevăr și cunoaștere: între un adevăr și verificarea sau dovada acelui adevăr. În primul rând convingerile, și în mod derivat propozițiile, sunt adevărate în virtutea faptului că ele corespund în mod obiectiv și corect faptelor. O convingere sau o propoziție *este* adevărată tocmai dacă ea corespunde faptelor, indiferent dacă cineva o cunoaște sau ar putea-o cunoaște ca fiind adevărată prin verificarea sa, și indiferent de orice alte convingeri sau propoziții socotite ca adevărate. Faptul în virtutea căruia o convingere sau o propoziție este adevărată se numește verificatorul acesteia. Russell este ferm în a susține că există multe convingeri adevărate despre care nimeni nu va ști niciodată că sunt adevărate; ceea ce este adevărat nu este limitat de capacitatea noastră de cunoaștere a adevărurilor și de puterea de verificare. El a fost nevoit să admită din ce în ce mai mult natura perspectivală a cunoașterii noastre, ca și incapacitatea noastră de a ajunge la o certitudine, imparțialitate și obiectivitate totale, despărțite de punctul nostru de vedere; cu toate acestea, ținta noastră trebuie să fie un astfel de punct de vedere obiectiv, astfel încât să putem reflecta lumea în mod cât mai puțin distorsionat posibil.

Russell respinge în mod clar atât teoria pragmatică a adevărului, în cadrul căreia o propoziție este socotită adevărată în virtutea consecințelor practice satisfăcătoare pe care le implică, în relație cu experiențele noastre, acceptarea sa, cât și teoria adevărului bazată pe coerență, în care adevărul unei propoziții este dependent de concordanța sa cu alte propoziții cu care formează un sistem complex. Adevărul, în afara celui din logică și matematică, constă dintr-o relație cu fapte nonlingvistice care sunt în general nonumane.

În cadrul filosofiei atomismului logic, Russell pledează pentru o metafizică conform căreia lumea constă, în ultimă instanță, din obiecte sau elemente atomice din punct de vedere logic, care sunt caracterizate de anumite proprietăți sau între care există anumite relații; acestea sunt fapte atomice; relațiile logice dintre faptele atomice formează fapte complexe. Elementele sunt independente din punct de vedere logic; nu există nici o imposibilitate logică implicată în afirmația că universul ar putea fi alcătuit dintr-un singur element. Astfel, adevărul oricărei propoziții complexe referitoare la un obiect complex depinde de faptul dacă descrie sau nu corect relația dintre elementele constitutive ale acestuia. Propozițiile complexe sunt combinații care depind, în ceea ce privește adevărul sau falsitatea lor, de adevărul sau falsitatea părților lor constitutive: ele sunt combinații funcționale alcătuite din propoziții atomice având la bază criteriul adevărului. Astfel, trebuie să existe, în ultimă instanță, obiecte simple prin care analiza să poată fi încheiată. Limba logică ideală ar arăta cu claritate ce este simplu și ce este complex. Obiectele cele mai simple sunt acelea care pot fi indicate numai cu nume adecvate din punct de vedere logic, adică nume care nu au un conținut descriptiv latent ce ar implica faptul ca obiectele numite să aibă părți. Sensul unui nume adecvat este dat în întregime de familiarizarea cu elementul particular numit. Un nume adecvat din punct de vedere logic sau numește un element sau nu are nici un sens. Cel mai simplu fapt atomic ar putea fi descris drept „*Fa*", unde „*a*" este un nume adecvat din punct de vedere logic caracterizat de un predicat „*F*", sau „*aRb*", care exprimă relația dintre obiectele atomice *a* și *b* ce au numele adecvate din punct de vedere logic „*a*" și „*b*". Aceasta dă o definiție logică a ceea ce ar fi elementele particulare; dacă acestea din urmă există sau nu este o altă problemă.

Singurele nume adecvate din punct de vedere logic cărora le este garantat sensul, pentru că nu pot să aibă o referință, par să fie demonstrativele „acesta" și „acela", care se referă la cea mai mică parte a unei date senzoriale ce poate fi distinsă cu ajutorul percepției (un minimum sensibil); cu alte cuvinte, aceste nume adecvate trebuie să se refere la o parte absolut simplă a unui conținut senzorial prezent în mod nemijlocit; astfel, am putea avea faptul atomic „Acesta este alb" dacă el este echivalent cu o dată senzorială minimă a percepției mele imediate. Însă una dintre consecințele acestui fapt ar fi instituirea unui vocabular aparținând numai vorbitorului și care și-ar schimba mereu înțelesurile, întrucât

„acesta" și „acela" ar însemna diferite lucruri pentru vorbitori diferiți, ca și lucruri diferite pentru același vorbitor în momente diferite, de vreme ce „acesta"și „acela" se referă numai la conținutul minim al percepției dintr-un anumit moment. O propoziție moleculară este o combinație funcțională având la bază criteriul adevărului a unor propoziții atomice, precum „*Fa* și *Gb*" . Numele adecvate determinate precum „*a*" și „*b*" fie numesc un obiect, fie nu au nici un înțeles. Numele adecvate din punct de vedere logic nu numesc obiecte fizice, de vreme ce acestea din urmă sunt complexe. Numele de obiecte fizice ar putea înceta să aibă sens dacă obiectul fizic denumit de ele ar înceta să existe datorită dezintegrării sale; astfel de nume pot fi înlocuite, în ultimă instanță, prin descrieri de fapte atomice care se referă la experiența senzorială.

Mai târziu, Russell a început să-și dea seama de problemele ridicate de atomismul logic și să creadă că dacă există fapte și obiecte atomice care sunt neanalizabile este o chestiune la care nu este nevoie să se răspundă, absența unui răspuns nediminuând valoarea procesului de analiză a obiectelor complexe în părțile lor componente.

Russell și-a păstrat o mare considerație pentru descoperirile științei; orice îndoieli am avea în legătură cu amănuntele din cadrul descoperirilor științifice, el credea că viziunea științifică a universului, îndeosebi aceea derivată din știința fundamentală a fizicii, este în mod esențial adevărată. Existența și natura lumii sau realității sunt aproape în întregime nonumane și sunt complet independente de spirit, de modalitățile de percepție sau de capacitatea de cunoaștere. Caracteristicile fundamentale ale lumii nu sunt în nici un fel dependente de conceptele create de spirit. Cea mai mare parte a universului este guvernată de legi în cadrul cărora spiritul nu joacă nici un rol, și în care spiritul — îndeosebi spiritul uman — ocupă numai un fragment minuscul al spațiului și timpului. Modul în care cunoaștem este el însuși numai o mică parte a ceea ce cunoaștem; în caz contrar, spune Russell, am fi înclinați să credem că spiritul determină într-un fel natura lumii. Russell acceptă faptul că ar putea exista lucruri pe care nu le putem cunoaște. Aceste opinii sunt în concordanță cu respingerea de către el a idealismului, inclusiv a filosofiei lui Kant, ca și cu anumite tendințe ale empirismului.

Acest lucru se conectează cu atitudinea lui Russell referitoare la scepticismul extrem, așa cum a fost ilustrat de Descartes. Russell, cu toate că avea inițial o atitudine de simpatie la adresa scepticismului, pentru că îl înțelegea ca pe o cale de acces la certitudine, a ajuns să creadă că nici un progres nu poate fi făcut pornind de la premisele scepticismului extrem. El nu este un sceptic nesincer, care ar respinge convingerile pe care nimeni dintre cei familiarizați cu nivelul actual al cunoașterii nu le-ar pune sub semnul întrebării; dacă nu avem motive precise pentru a o respinge, trebuie să acceptăm cunoașterea cea mai bună a timpului nostru. În orice caz, scepticismul poate fi folositor ca procedeu metodologic pentru a vedea câte supoziții pot fi eliminate ca nefiind necesare, făcându-ne

astfel cunoașterea mai sigură prin scăderea numărului de presupuneri pe care se impune să le acceptăm. Această atitudine referitoare la scepticism echivalează cu admiterea faptului că scepticismul extrem nu poate fi, în ultimă instanță, respins; însă Russell neagă, de asemenea, existența oricărui temei pentru a-l considera ca adevărat. Este posibil, din punct de vedere logic, ca întregul univers să fi apărut acum cinci minute, iar noi să avem amintiri iluzorii referitoare la un timp care, în aparență, a existat înaintea acestuia; acum totul este la fel ca în situația în care universul ar fi existat înaintea acestui timp — nu există nici o cale de a arăta că o asemenea ipoteză este imposibilă. Nu ar exista, de asemenea, nici o cale de a demonstra că universul nu a existat și mai înainte; într-adevăr, toate dovezile conduc în direcție opusă. Faptul că scepticismul nu poate fi respins în ultimă instanță nu înseamnă că temeiurile sale nu pot fi minimizate; este vorba doar de faptul că este posibil, din punct de vedere logic, să fie adevărat. Singura cale de a respinge în mod absolut orice poziție, inclusiv specticismul extrem, este de a demonstra că implică o contradicție logică și este deci logic imposibilă; adesea, acest lucru nu poate fi făcut. Însă aceasta nu înseamnă că orice poziție care nu poate fi demonstrată ca fiind contradictorie din punct de vedere logic trebuie să fie considerată în aceeași măsură adevărată. Onestitatea intelectuală cere ca motivele sau dovezile pentru sau împotrivă să constituie argumente determinante în procesul de decizie cu privire la ce să credem și ce să nu credem. Russell își reduce, în opera de mai târziu, așteptările referitoare la nivelul certitudinii posibile. În esență, punctul său de vedere este că certitudinea absolută, de felul celei care ar satisface scepticismul exagerat, există numai în ceea ce privește adevărurile logice (și numai atunci, pentru că acestea sunt tautologii lipsite de conținut) și în ceea ce privește faptul de a fi conștienți de conținutul imediat al spiritului nostru; în celelalte cazuri, certitudinea absolută este imposibilă, iar îndoiala, posibilă din punct de vedere logic.

Russell era convins că o mare parte a filosofiei greșite este produsul acceptării naive a structurii sau sintaxei limbii obișnuite ca reflectând structura lumii. Ambiguitatea vocabularului limbii obișnuite produce dificultăți în plus, însă mai puțin profunde. Limba ar putea derula structura metafizică a realității — caracteristicile de bază din punct de vedere logic, sau esențiale, ale lumii — numai dacă limba în discuție ar fi purificată de aluviunile accidentale care conduc la constrângeri metafizice neîntemeiate. Purificarea limbii obișnuite se realizează prin punerea în lumină a formei logice aflate dedesubtul formei gramaticale a limbii obișnuite. În caz contrar, ne-am vedea în situația de a fi implicați, din punct de vedere ontologic, în anumite entități care posedă un fel de existență care este problematică și care conduce la paradox. Scopul construirii unei astfel de limbi ideale este de a elimina supozițiile care nu sunt necesare referitoare la existența anumitor entități prin expresii care le parafrazează și care denotă respectivele entități, părând să presupună existența lor în expresii care nu conțin

o astfel de supoziție. Chestiunea dacă asemenea entități există realmente nu este o problemă care poate fi rezolvată numai de logică; însă nu suntem obligați de limbă să presupunem că asemenea entități trebuie să existe.

O aplicare a acestei idei, ca și a analizei logice, poate fi urmărită în teoria descrierilor a lui Russell. Russell presupune că semnificația unui nume urmează a fi identificată cu obiectul pe care acesta îl indică; el presupune, de asemenea, că dacă avem o propoziție enunțiativă cu sens, aceasta trebuie să fie sau adevărată sau falsă. Să luăm propoziția „Regele actual al Franței este chel", când de fapt nu există nici un rege ale Franței. Aceasta pare să fie, în mod evident, o propoziție enunțiativă cu sens. Prin frază denotațională, Russell înțelege o expresie de forma „ceva"-ului. Dacă o frază denotațională precum „Regele Franței" funcționează ca un nume, iar expresiile în care fraza apare au sens, se pare că suntem obligați să recunoaștem existența, într-un fel sau altul, a obiectului numit prin intermediul frazei denotaționale. De altfel, orice propoziție în care un predicat este atribuit unui subiect ar părea că implică existența unui obiect pe care îl denotă termenul-subiect. Într-adevăr, atunci când dorim să negăm existența obiectelor, apar rezultate categoric paradoxale; dacă „*X* nu există" este o propoziție cu sens, „*X*" trebuie să denote un obiect, astfel încât se pare că trebuie să presupunem că, în definitiv, *X* există într-un fel sau altul. Modul în care Russell tratează această problemă se regăsește în teoria sa a descrierilor. El neagă că descrierile precise funcționează ca nume; astfel, pentru ca ele să contribuie la înțelesurile propozițiilor în care apar nu este nevoie să existe obiecte pe care să le desemneze. Tentația de a presupune că trebuie să existe un obiect pe care o descriere precisă îl desemnează este eliminată prin explicitarea supoziției implicite și prin parafrazarea propozițiilor, astfel încât descrierea precisă să nu mai apară.

Astfel, analiza completă și corectă a propoziției „Regele actual al Franței este chel" ne dă o conjuncție a trei propoziții:

(a) Există un rege al Franței
&
(b) Nu există mai mult de un singur rege al Franței
&
(c) Nu există nimic care să fie rege al Franței și care, în același timp, să nu fie chel.

Într-un mod mai formal, acest lucru poate fi afirmat după cum urmează:

Există un *x*, astfel încât
(a') *x* este acum rege al Franței
&
(b') oricare ar fi *y*, dacă *y* ar fi acum rege al Franței, *y* este identic cu *x*.
&
(c') *x* este chel.

Aceasta arată că, deși întreaga propoziție inițială „Regele actual al Franței este chel" are sens, acest lucru nu implică necesitatea obligativității de a presupune existența vreunui obiect desemnat de termenul-subiect al propoziției. Analiza ne dă posibilitatea de a afirma sau nega ceea ce a fost doar presupus — faptul că există un obiect denotat de termenul-subiect al propoziției inițiale. Ea susține, de asemenea, principiul conform căruia orice propoziție enunțiativă cu sens trebuie să fie în mod categoric adevărată sau falsă, pentru că întreaga propoziție inițială este falsă. Întreaga propoziție inițială este falsă pentru că (a) este falsă, adică (a') este falsă pentru orice valoare a lui *x*, iar dacă una dintre propozițiile unei serii de propoziții conjuncte este falsă, atunci întreaga serie este falsă. Dacă regele Franței ar exista dar nu ar fi chel, atunci întreaga propoziție inițială ar fi falsă, pentru că (c) este falsă, cu alte cuvinte, conjuncția (a') & (b') & (c') ar fi falsă pentru orice valoare a lui *x*, în vreme ce (a') & (b') ar fi adevărată pentru unii *x*.

Constructivismul logic al lui Russell implică, ori de câte ori este posibil, construirea lumii din acele elemente pe care le cunoaștem direct, dacă nu suntem obligați să facem altfel. Aceasta înseamnă că entitățile *X* pot fi construite din entitățile *Y*. Principiul acestei construcții *logice* operează prin demonstrarea faptului că toate propozițiile referitoare la *X*-uri pot fi traduse, fără pierdere de sens, în propoziții referitoare la *Y*-uri; direcția construcției implică întotdeauna construirea acelor entități de a căror existență și natură ne îndoim cel mai mult, în afară de acele entități în privința cărora cunoașterea noastră este mai puțin îndoielnică și mai sigură. Acest demers urmărește să ne asigure o certitudine mai mare în ceea ce privește convingerile referitoare la natura și existența entităților.

Russell aplică această idee adevărurilor matematice; în acest caz, scopul este de a reduce la minimum numărul adevărurilor care trebuie acceptate fără dovezi, ca și numărul entităților pe care este nevoie să le postulăm. Scopul este de a arăta că toate adevărurile matematice pot, în principiu, să fie enunțate în termeni care sunt derivați numai din logică. Matematica pare să facă referință la diverse entități problematice — de exemplu, numerele; însă numerele nu sunt entități empirice și nu par să existe deloc în timp și spațiu. Este extrem de neclar, în acest caz, ce fel de entități pot să fie acestea. Aici strategia este de a defini numerele în termeni de clase: numărul unu este clasa tuturor claselor în care orice membru este identic cu oricare altul[20]; numărul doi este clasa tuturor claselor de cupluri, și așa mai departe. Trebuie să notăm că numărul membrilor unei clase este definit într-un mod noncircular, folosind noțiunea de „similitudine" a claselor, în cadrul căreia există o relație de unu-la-unu care corelează fiecare dintre membrii unei clase cu un membru al celeilalte clase. Astfel, necesitatea de a postula entități problematice în afara spațiului și timpului este evitată, iar noi putem gândi numerele drept clase ale unor clase de entități neproblematice. În cele din urmă, Russell a ajuns să accepte, contra voinței sale, opinia lui Wittgenstein, conform căreia matematica este alcătuită din tautologii; el șovăia

să procedeze astfel pentru că acest lucru distrugea ideea că matematica este un sistem de adevăruri eterne și sigure despre o lume nonumană situată dincolo de incertitudinea care caracterizează lumea simțurilor. Concluzia este că interesul nostru pentru matematică derivă în întregime din puterea noastră intelectuală limitată, iar adevărurile sale ar fi, pentru un spirit suficient de puternic, la fel de banale ca 2 + 2 = 4.

Același constructivism logic este aplicat cunoașterii de către noi a obiectelor fizice și a spiritului. Convingerile lui Russell referitoare la cunoașterea noastră despre lume sunt fundamental empirice, însă el acceptă existența anumitor limite ale empirismului; experiența singură nu este suficientă pentru a justifica multe dintre pretențiile noastre nonlogice de cunoaștere. El acceptă că trebuie să cunoaștem lumea prin intermediul experienței, deși susține, în același timp, că unele dintre supozițiile cerute de o asemenea cunoaștere, dată fiind anvergura a ceea ce dorim să pretindem că știm, nu pot fi justificate de experiență. Dacă am urma empirismul strict, ar trebui să ne limităm serios pretențiile noastre de cunoaștere, pentru că suntem incapabili, în ceea ce privește justificarea, de a trece dincolo de informațiile care provin din experiența strict imediată. Fie nu cunoaștem cu adevărat ceea ce pretindem în mod obișnuit că știm, fie trebuie să acceptăm anumite principii care nu sunt justificabile prin experiență pentru a considera că avem o astfel de cunoaștere.

Russell acceptă concepția tradițională conform căreia noi nu percepem direct obiecte fizice; mai degrabă, percepem în mod direct și neîndoielnic obiecte private *(private objects)*, date senzoriale reale și posibile — *sensibilia*[21] — care nu sunt, prin aceasta, în mod necesar ceva spiritual; din aceste date, obiectele fizice sunt sau construite, sau inferate. Aceasta se întâmplă pentru că, atunci când spunem că percepem o masă, noi și alți oameni percepem lucruri diferite în funcție de condiționările noastre (poziția noastră, de exemplu); de vreme ce nu există nici un motiv pentru a favoriza un punct de vedere și a spune că una dintre percepții *este* masa „adevărată" (adevărata sa formă sau culoare, de exemplu), ceea ce percepem realmente nu poate fi adevărata masă însăși, ci trebuie să fie altceva.

Inițial, Russell a adoptat un dualism al spiritului și materiei și o structură triadică a percepției noastre senzoriale. În orice act de percepție senzorială se spune că există trei elemente: actul, conținutul, obiectul. Prin „act" se înțelege actul de conștiință al subiectului; prin „conținut" se înțeleg datele senzoriale particulare de care este conștient subiectul; prin „obiect" se înțelege orice ține de cauza datelor senzoriale. Problema care se pune imediat este cum poate fi justificată credința în existența obiectelor fizice dacă nu suntem niciodată conștienți de ele în mod direct. Această problemă, împreună cu faptul că presupusul act de conștiință, distinct de obiectul de care suntem conștienți, nu este, de asemenea, niciodată un dat al experienței, l-a condus pe Russell la adoptarea unei forme de monism neutru. Această concepție concordă mai bine, credea

Russell, cu știința modernă. Conform acestei concepții, nici materia și nici spiritul nu constituie substanța ultimă a universului (nici materia, nici spiritul nu sunt substanțe); ambele sunt constructe logice alcătuite din ceva mai elementar: evenimente. Evenimentele pot fi analizate ca fiind calități dintr-o regiune spațio-temporală, spațiul și timpul fiind construite pe baza relațiilor dintre calități. Aceste evenimente, în măsura în care avem în vedere cunoașterea mai degrabă decât adevărul, sunt identificate de Russell cu „percepțiile", care sunt datele imediate ale experienței noastre, dar care, ca obiecte posibile ale experienței, pot exista nepercepute. În acest mod, atât materia (obiectele fizice), cât și spiritul pot fi construite în mod logic pe baza percepțiilor, singura deosebire dintre materie și spirit constând în modul în care percepțiile sunt adunate în grupuri înrudite. Obiectele sunt construite din clasa tuturor aparențelor sau aspectelor reale și posibile; subiectele reprezintă clasa percepțiilor grupate de memorie și care constituie o perspectivă. În mare, putem să gândim acest lucru ca fiind „actul" și „obiectul" condensate într-un „conținut"

Lucrul de care sunt imediat conștient este o percepție din spațiul meu perceptiv privat, care este un eveniment în creierul meu; însă creierul meu, pentru mine, nu face parte din spațiul meu perceptiv individual, cu toate că este un obiect din spațiul public neutru. Atunci când spun „Îl văd pe *X*" sunt direct conștient de senzațiile din spațiul perceptiv privat — condițiile necesare și suficiente pentru care există evenimente pentru creier în spațiul public neutru, astfel de evenimente fiind legate cauzal într-un fel sau altul de evenimentele care îl instituie pe *X* în spațiul public. Percepțiile particulare pe care le am sunt asociate cu două spații: spațiul legat de grupul de detalii care constituie biografia mea și spațiul legat de grupul de detalii care constituie „lucrul" *X*; acestea sunt două moduri de a grupa aceleași percepții.

În ceea ce privește cunoașterea lumii, cunoaștem cu certitudine și fără a face inferențe numai trăirile private prezente; problema care se pune în acest caz este aceea a principiilor pe baza cărora ne justificăm pretențiile cunoașterii extinse dincolo de dovezile furnizate de trăirile noastre imediate. Pretindem a cunoaște adevăruri referitoare la trecut și viitor, ca și legi științifice universal valabile. Russell susține că, oricare ar fi principiile cerute, ele nu pot fi deductive, pentru că între realități nu pot fi stabilite legături deductive. Inferența realizată pe baza anumitor stări de lucruri pe care le cunoaștem nemijlocit, în cazul în care ceea ce vrem să explicăm nu poate fi redus fără pierdere de sens la propoziții referitoare la experiența imediată, trebuie să se sprijine pe un principiu nondemonstrativ de inferență. Russell se întreabă care poate fi justificarea logică pentru convingerile care depășesc percepția imediată; el nu se întreabă în ce împrejurări, de fapt, suntem determinați să facem astfel de inferențe și să dobândim astfel de convingeri.

Putem să ne întrebăm, de exemplu, care este justificarea convingerii conform căreia obiectele materiale continuă să existe atunci când nu sunt percepute. De asemenea, se pune problema că inferența de la „Unele *A* sunt *B*" la „Toți *A* sunt *B*" nu este niciodată validă din punct de vedere deductiv, pentru că nu există nici o contradicție logică în a presupune că următorul *A* observat nu va fi un *B*. Principiul de care avem nevoie pentru a justifica o astfel de deducție este unul care, într-un fel, validează trecerea de la lucruri pe care le-am observat la lucruri pe care nu le-am observat. Russell respinge în ultimă instanță opinia că acest principiu este unul care ține de simplul raționament inductiv enumerativ: cu cât au fost observați mai mulți *A* care au fost *B*, cu atât este mai probabil ca următorul *A* să fie un *B*. El respinge această judecată pentru că, dacă nu este limitată de simțul comun, este mai probabil ca ea să conducă la convingeri false decât la convingeri adevărate. Dat fiind un număr finit de stări de lucruri, există, logic vorbind, un număr infinit de teorii posibile care corespund faptelor, toate fiind la fel de probabile. În orice caz, dacă pornim la drum cu anumite supoziții despre lume, anterioare cercetărilor noastre empirice, atunci anumite rezultate, posterioare strângerii empirice a faptelor, vor fi mai probabile decât altele. Russell schițează aceste supoziții în forma a cinci „postulate" în lucrarea *Cunoașterea umană*. Aceste postulate sunt nedemonstrabile; dacă ele ar fi principii logice *a priori*, atunci nu ar fi capabile, fiind tautologii lipsite de conținut, să-și îndeplinească funcția de a descrie efectiv lumea prin excluderea anumitor posibilități reale, trecând dincolo de simpla noncontradicție logică. Pe de altă parte, astfel de postulate nu pot fi verificate prin experiență, pentru că ele sunt presupuse în toate raționamentele empirice. Cu toate că postulatele nu pot fi demonstrate, faptul că Russell le prețuiește este justificat de afirmația sa conform căreia ele pun în lumină, în cadrul situațiilor reale din practica științifică, detaliile a ceea ce este de fapt presupus într-o astfel de cercetare empirică. Acest lucru este în concordanță cu concepția generală a lui Russell asupra analizei filosofice: scopul nu este de a vorbi în mod obscur despre știință și despre inferențele empirice ca fiind un demers valid; scopul este de a clarifica prin analiză ceea ce presupun, din punct de vedere logic, inferențele empirice. Cu toate că postulatele care decurg de aici nu pot fi demonstrate, știm cel puțin pe ce teren ne situăm și ceea ce presupunem în mod exact. La rândul lor, aceste postulate marchează limitele empirismului, limite pe care Russell, într-un anumit sens, nu le depășește, pentru că el nu crede că postulatele ar putea avea o altă justificare decât aceea empirică; limitarea apare datorită faptului că nici o justificare empirică nu este posibilă. El nu spune că ele pot fi cunoscute ca fiind valide în mod obiectiv, fiind deci principii kantiene *a priori*, pentru că nu crede că spiritul poate da legi în ceea ce privește realitățile lumii; spiritul nu poate dicta lumii fapte.

Problema empirismului ca teorie a cunoașterii constă în incapacitatea sa de a justifica cunoașterea noastră în ceea ce privește lucruri pe care, în mod evident,

pretindem a le cunoaște; el este incapabil să facă acest lucru pentru că acest demers ar necesita, neputând însă justifica empiric, principii de inferență care ne duc dincolo de ceea ce este justificat prin intermediul percepțiilor private imediate. Empirismul ca teorie a cunoașterii trebuie să aibă limite, de vreme ce implică anumite propoziții generale despre dependența cunoașterii de experiență, precum „orice cunoaștere este bazată pe experiență", care, ele însele, nu pot fi cunoscute prin experiență; astfel, chiar dacă este adevărat, empirismul nu poate fi cunoscut ca fiind astfel.

Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) s-a născut la Viena, într-o familie de negustori înstăriți, fiind cel mai mic dintre cei opt copii. Bunicul său dinspre tată, un negustor evreu bogat, se convertise la protestantism. Mama lui Wittgenstein era romano-catolică, iar el a fost crescut în spiritul acestei religii. Atmosfera intelectuală a casei era de un mare rafinament cultural, îndeosebi în ceea ce privește muzica, Brahms și Mahler fiind oaspeți obișnuiți. S-a făcut încercarea de a-i educa pe copii acasă, însă această formă de instruire s-a dovedit a fi o nereușită din perspectiva examenelor publice ulterioare. La o vârstă fragedă, Wittgenstein a dovedit importante aptitudini pentru ingineria practică și a construit o mică mașină de cusut. Nereușita sa universitară se referă la faptul că nu a fost admis la Universitatea din Viena și a plecat la Berlin, pentru a urma un colegiu tehnic. În 1908 a părăsit colegiul și s-a înscris la Universitatea din Manchester, unde a studiat ingineria aeronautică. Activitatea sa implica, bineînțeles, aplicații matematicii; acest lucru l-a făcut să fie interesat de fundamentele matematicii înseși. Întrebând cine s-a ocupat de acest domeniu, a fost îndrumat către lucrarea lui Bertrand Russell, *Principiile matematicii*. Aceasta s-a dovedit a fi o revelație pentru Wittgenstein, care, sfătuit de Frege să studieze cu Russell la Cambridge, a început să facă acest lucru în 1912. Cu toate că personalitățile lui Russell și Wittgenstein erau frecvent în dezacord, Russell a dobândit curând un respect deosebit pentru ideile filosofice și matematice de tinerețe ale lui Wittgenstein.

Wittgenstein a plecat în 1913 în Norvegia și și-a construit o cabană într-un loc izolat pentru a-și continua opera referitoare la logică. Când a izbucnit primul război mondial, Wittgenstein s-a înrolat în armata austriacă. A supraviețuit războiului și a fost luat prizonier de italieni. Unul dintre rezultatele războiului a fost acela că viața sa a devenit și mai austeră și ascetică. În timpul petrecut în armată și-a terminat prima carte importantă, *Tractatus logico-philosophicus*; aceasta a fost publicată, în cele din urmă, în 1921. Întrucât credea că *Tractatus*-ul înlătura toate problemele filosofiei, a abandonat cu desăvârșire subiectul. Între

1920 și 1926 a fost profesor de școală primară în zona rurală a Austriei. Sub influența discuțiilor cu alți filosofi, și pentru că nu mai era mulțumit de *Tractatus*, Wittgenstein și-a reluat activitatea filosofică. În 1929 s-a întors la Cambridge și a primit titlul de doctor pentru *Tractatus*-ul său. Cam în această perioadă Wittgenstein a început să evolueze de la filosofia de tinerețe la ideile sale de mai târziu.

După ce s-a întors la Cambridge, lui Wittgenstein i s-a acordat, la recomandarea lui Russell, un post de profesor la Trinity College. În această perioadă s-a conturat cea de-a doua — și în multe privințe foarte diferita — fază a filosofiei sale, o dată cu lucrarea *Cercetări filosofice*, cu toate că aceasta mai păstrează unele legături cu gândirea sa anterioară. După încă un an petrecut în cabana norvegiană, Wittgenstein a fost numit profesor de filosofie la Cambridge. Așa cum a făcut întotdeauna, a continuat să călătorească neobosit. În 1949 a descoperit că are cancer; și-a trăit ultimii ani ai vieții împreună cu prietenii, la Oxford și Cambridge; a murit la vârsta de șaizeci și doi de ani.

Wittgenstein a fost în multe privințe o persoană extraordinară. Era un om cu un simț autocritic ascuțit și cu o viață interioară agitată. Existau momente când era extrem de greu de suportat, însă și-a atras o loialitate nedezmințită din partea prietenilor. Cu toate că era un om cultivat, nu-i prea citise pe clasicii filosofiei. Sunt greu de identificat influențele filosofice exercitate asupra lui Wittgenstein; unele dintre cele cunoscute sunt cele ale lui Spinoza, Schopenhauer, Kierkegaard (1813–1855), William James (1842–1910) și, de asemenea, cele ale lui Frege și Russell. Admira, de asemenea, scriitori ca Dostoievski și Tolstoi. Felul său de a fi l-a determinat să gândească asupra problemelor filosofice; înțelegea adevărata filosofie ca fiind un lucru care nu ar putea fi închis în limitele unei profesii, deosebită de restul vieții și de cele mai profunde judecăți referitoare la felul în care trebuie să trăim; filosofia și înțelepciunea sunt, sau ar trebui să fie, interconectate. Gândirea sa era profundă, însă, cu toate acestea, avea îndoieli cu privire la natura, funcția și valoarea gândirii filosofice. Avea o mare dorință de a rezolva probleme filosofice, și nu de a le folosi drept câmp pentru exerciții mentale.

Pentru a înțelege *Tractatus*-ul este necesar să prezentăm scopul general, motivația și metoda acestuia. Scopul cărții este de a trasa limitele a ceea ce poate fi gândit; iar acest lucru este identic cu cel de a trasa limitele limbajului; dincolo de aceste limite, încercarea de a spune ceva nu poate genera decât nonsens. Aceste considerente ne trimit la motivația cărții; aceasta poate fi interpretată ca fiind etică, sau poate estetică. În privința a ceea ce este „mai înalt", a problemelor care privesc etica, religia, estetica și întrebările profunde referitoare la sensul vieții, ar trebui să păstrăm tăcere; încercarea de a spune ceva despre asemenea subiecte este o ofensă adusă nu numai logicii a ceea ce limba este capabilă să spună, ci și sensibilității cultivate, care refuză să pălăvrăgească zadarnic în prezența a ceea ce este sublim și mistic. Încercarea de a spune ceva despre ceea ce nu poate fi

spus este mai rea decât tăcerea, nu numai pentru că este o pierdere de timp, ci și pentru că ne duce la corupția și distrugerea adevăratei naturi a lucrului despre care vorbim. Această idee se acordă cu intuiția multora, conform căreia cuvintele sunt cumva inadecvate în fața lucrurilor care au cu adevărat importanță — aspectele cele mai profunde ale condiției umane —, tăcerea fiind, în acest caz, singurul răspuns potrivit; încercarea de a vorbi este doar stângace, superficială și lipsită de delicatețe.

O mare parte a filosofiei a abordat problemele filosofice aruncându-se cu capul înainte, încercând să formuleze răspunsuri la întrebări deja puse. Concepția conform căreia există limite ale gândirii și limbii poate fi însă aplicată problemelor și întrebărilor filosofiei însăși. Wittgenstein continuă în mod riguros tradiția critică a filosofiei. Există aici o anumită similitudine cu atacul lui Kant la adresa metafizicii transcendentale. A face o critică a filosofiei înseamnă a descrie limitele logice a ceva, cum sunt cunoașterea, gândirea sau limba. În *Tractatus*, scopul criticii este de a arăta că nu este nevoie ca problemele filosofiei să fie puse, pentru că acestea sunt pseudoprobleme care apar datorită încălcării lipsite de legitimitate a limitelor logice. Astfel, trebuie să încercăm nu să atacăm problemele filosofice cu capul înainte, ci mai degrabă să arătăm că ele nu sunt probleme autentice; ele reprezintă cu necesitate un nonsens, și nu mai solicită un răspuns, așa cum întrebarea „Câte puncte au fost marcate în acest meci de cricket?" solicită un răspuns care să fie formulat în termenii unui număr de puncte. Problemele filosofice nu sunt rezolvate, ci dizolvate.

În gândirea lui Wittgenstein, metoda folosită pentru a duce la bun sfârșit această critică este înșelător de simplă: felul în care fiecare limbă, oricare ar fi aceasta, își dobândește înțelesul determină limitele a ceea ce are sens în limbă. Aceste limite sunt determinate de descoperirea esenței limbii: ceea ce orice limbă cu sens trebuie să posede în comun, acel ceva în absența căruia nu ar mai fi o limbă cu sens. Wittgenstein privește limitele limbii ca fiind identice cu limitele gândirii; dincolo de aceste limite nu numai că suntem lipsiți de orice posibilitate de cunoaștere, ci ajungem, de asemenea, la ceea ce este de negândit. Este vital să ne dăm seama că Wittgenstein presupune că limba are la bază o esență, o logică unică sau unificată; există o singură formă universală a limbii. Există caracteristici care sunt comune tuturor limbilor și numai lor, și care le fac să fie limbă. Orice lucru care posedă aceste caracteristici este o limbă, și orice limbă are aceste caracteristici. Pe scurt, este posibil ca limba să fie definită printr-un set de caracteristici care, împreună, sunt necesare și suficiente pentru ca orice limbă să fie socotită ca atare.

Limba este înțeleasă ca fiind totalitatea propozițiilor. Propozițiile sunt expresii lingvistice care pot fi în mod determinabil adevărate sau false. Ceea ce trebuie să arătăm este modul în care cuvintele și propozițiile, unitățile de bază ale limbii, își dobândesc înțelesul. Analizăm modul fundamental în care

propozițiile — precum „Pisica este neagră" — își dobândesc înțelesul sau sensul; tot ceea ce poate fi rostit cu sens poate fi exprimat în propoziții; de aici urmează că nu putem vorbi, sau vorbim numai fără sens, dacă încercăm să folosim propozițiile pentru a vorbi despre subiecte în cadrul cărora acestea nu pot avea înțeles. Pe scurt, trebuie să studiem modul în care limba își dobândește în mod esențial înțelesul pentru a arăta că există limite în ceea ce privește lucrurile care pot fi exprimate cu sens în limbă. Cu alte cuvinte, descoperirea condițiilor necesare și suficiente — a caracteristicilor esențiale — în virtutea cărora faptul că orice expresie lingvistică are sens atrage după sine concluzia că orice lucru care nu reușește să satisfacă aceste condiții trebuie să fie lipsit de sens. Limitele semnificației marchează limitele propozițiilor autentice, și astfel pe cele ale limbii.

Trebuie subliniat că, în general, propozițiile în care sunt formulate problemele filosofice apar ca având sens. Însă această aparență este o iluzie; o dată ce înțelegem logica limbii noastre, adică felul în care, în mod necesar și în ultimă instanță, limba își dobândește înțelesul, vedem că astfel de propoziții nu sunt într-un raport de concordanță cu ceea ce poate avea sens. Russell, în teoria descrierilor, a arătat că anumite probleme filosofice dispar în momentul în care sesizăm logica fundamentală situată dedesubtul gramaticii aparente. O asemenea intuiție a nonsensului propozițiilor aparente ale filosofiei nu apare imediat, ci numai în urma analizei. După Wittgenstein, nu este necesar ca această analiză să fie făcută fragmentar; pot fi demonstrate, în același timp, atât limitele limbii care are sens, cât și faptul că filosofia se găsește în afara acestor limite. Scopul este de a indica ceea ce nu poate fi spus prin expunerea clară a ceea ce poate fi spus; putem astfel indica ceea ce nu poate fi spus din interiorul granițelor a ceea ce poate fi spus.

Cercetarea lui Wittgenstein nu este una empirică; este o problemă de logică pură; ea privește demonstrarea modului în care orice propoziție a unei limbi își dobândește înțelesul prin punerea în lumină a esenței în care constă sau trebuie să constea acest înțeles atunci când toate deosebirile superficiale sunt eliminate. Există numai *o singură* cale prin care o limbă își dobândește înțelesul. Această afirmație implică sarcina de a arăta cum *trebuie* să fie structura de adâncime a limbii și natura lumii pentru ca existența unei limbi având sens să fie cât de cât posibilă — așa cum, în mod evident, se întâmplă. Cheia acestei probleme este înțelegerea faptului că, în ultimă instanță, limba își dobândește înțelesul din împrejurarea că întreține o anumită relație cu lumea; expresiile care, în mod aparent, posedă sens, dar care nu au această relație, nu au cu adevărat înțeles.

Dacă suntem capabili de a determina condițiile esențiale cerute pentru existența unei limbi descriptive cu sens, iar acestea rezultă din considerații despre lume, atunci am etalat, de asemenea, natura esențială a realității; adică, modul în care trebuie să fie, din punct de vedere logic, orice lume posibilă, pentru ca lumea, oricare ar fi ea, să existe doar. Există, bineînțeles, tot felul de caracteristici

contingente ale lumii pe care nu le putem determina cât de cât prin logică; însă trebuie să existe câteva caracteristici esențiale comune tuturor lumilor posibile, indiferent de deosebirile contingente dintre ele. Condițiile minime pentru a avea cât de cât o limbă descriptivă cu sens pun în lumină natura minimală a oricărei lumi posibile — substanța lumii. În mod fundamental, acestea se reduc la ceea ce este comun structurii esențiale a limbii cu sens și structurii esențiale a lumii.

Atunci când se descrie modul în care limba își dobândește înțelesul, trebuie sesizat faptul că noi căutăm, dedesubtul structurii de suprafață a limbii, structura adâncă ascunsă de care depinde înțelesul ei. Wittgenstein spune: dacă limba are înțeles, atunci, ca urmare a necesității logice, acesta este, la nivelul său cel mai adânc, modul în care limba trebuie să fie.

Limba își dobândește înțelesul în virtutea relației sale cu lumea. Astfel, lumea care nu poate avea o asemenea relație este lipsită de sens. Punctul de plecare al concepției lui Wittgenstein asupra limbii este schițat, în mare, după cum urmează. Semnificația unui cuvânt este obiectul pe care îl reprezintă; semnificația unui cuvânt este obiectul la care se referă cuvântul. Cuvintele sunt, esențialmente, nume. Lumea este alcătuită din obiecte, iar relațiile dintre obiecte formează fapte. Propozițiile descriu faptele prin descrierea modului în care obiectele stau în relație unele cu altele. Dacă relația dintre obiectele exprimate în propoziție este aceeași cu aceea dintre obiectele înseși, atunci propoziția este adevărată, iar dacă nu, este falsă. Ceea ce sunt faptele este un lucru independent de limbă sau gândire; nu noi producem faptele.

Ca descriere a limbii obișnuite, expunerea de mai sus pare evident inadecvată. Dacă semnificațiile numelor sunt obiectele lor, atunci numele ce se referă la obiecte care își încetează existența, sau care nu au existat niciodată (precum „Excalibur"*), devin, sau sunt, lipsite de semnificație. Aceasta înseamnă că orice propoziție care conține astfel de nume va fi, de asemenea, lipsită de semnificație. De asemenea, există diverse componente ale limbii obișnuite care nu par să fie deloc nume — precum „este", „sau", „trebuie" —, astfel încât lipsa lor de semnificație nu este explicată. Răspunsul la această observație este că limba obișnuită ascunde o complexitate care poate fi pusă în lumină prin analiză.

Să presupunem că avem o propoziție „*p*" care afirmă că „*x* este *F*", însă *x* nu există. Dacă „*x* este *F*" este falsă tocmai datorită faptului că *x* nu există, atunci „*x* este non-*F*" este de asemenea falsă; însă, unul dintre principiile logicii este că propozițiile „*p*" și „non-*p*" nu pot fi, în același timp, ambele adevărate sau ambele false. Astfel, ceea ce afirmă cu adevărat propoziția „*p*" este că există, de fapt, o combinație complexă de obiecte relaționate care îl constituie pe *x*. Însă, cu toate că elementele complexului există, relația descrisă dintre ele și ascunsă

* Numele sabiei legendarului rege Arthur (n.tr.).

sub numele de „*x*" nu se susține; „*x*" descrie în secret mai degrabă un fapt decât să numească un obiect. Astfel, „*x* este *F*" este falsă pentru că o parte a ceea ce descrie, aflată sub acoperirea numelui „*x*", este falsă; combinația complexă de obiecte care îl constituie pe *x* nu există, cu toate că elementele constitutive există.

Am putea spune că „*x* este *F*" nu e falsă, ci lipsită de sens, dacă *x* nu există. În viziunea asupra limbii a lui Wittgenstein, dacă întâlnim o expresie complexă care conține un nume ce se referă la un obiect inexistent, ar părea că întreaga expresie trebuie să fie lipsită de sens. Dacă expresia este să aibă sens, atunci termenii care se referă la obiectul ce nu există trebuie să fie, de fapt, o descriere care folosește termeni referitori la obiecte cu o existență mai adâncă și la relația dintre ele. Atunci întreaga expresie inițială nu este lipsită de sens, ci pur și simplu falsă, pentru că una dintre părțile sale constitutive descrie o relație între obiecte fundamentale care nu se susține, cu toate că obiectele însești există. Pentru că aceste obiecte există, întreaga expresie care se referă la ele are sens, în ciuda faptului că relația pe care o descrie ca existând între ele este incorectă.

Implicația acestor considerații este că numele propriu-zise sau *reale* („semne simple") trebuie să se refere la obiecte simple — obiecte atomice care nu sunt, din punct de vedere logic, alcătuite din părți și care astfel nu se pot diviza — pentru ca expresiile care includ nume să nu fie supuse riscului de a fi lipsite de sens, de a fi nonsensuri — atunci când obiectul numit nu există sau încetează de a exista. „Excalibur are un tăiș ascuțit" are sens indiferent dacă Excalibur există sau nu; astfel, cuvântul „Excalibur" este într-adevăr o descriere care trebuie eliminată prin analiză și înlocuită cu nume ale părților simple, care, dacă nu sunt combinate într-un anumit fel, nu mai afirmă existența lui Excalibur, însă la care numele nu pot să nu se refere, dobândind astfel semnificație.

Dacă nu dorim să alunecăm pe panta unor considerații regresive în cadrul cărora nu putem garanta faptul că propozițiile au un sens determinat, trebuie să ajungem la nume reale care nu pot să nu se refere la obiecte; cu alte cuvinte, obiecte absolut simple care nu pot fi descrise. Dacă termenii propozițiilor nu ar numi, în ultimă instanță, obiecte care nu sunt compuse, atunci orice propoziție ar putea să nu ajungă să aibă sens, de vreme ce ar putea fi alcătuită din termeni care nu posedă nici o referință și, prin urmare, nici o semnificație. Singura cale de a garanta că termenii au semnificație este aceea conform căreia aceștia sunt alcătuiți, în ultimă instanță, din termeni care nu pot să nu se refere la obiecte care există, dacă lumea există cât de cât. Aceasta înseamnă că obiectele nu pot fi compuse, dar trebuie să fie lipsite de părți. Dacă nu au părți, nu pot fi descrise, ci numai numite, pentru că descrierea este o analiză a părților componente. Aceasta este singura cale de a garanta faptul că propozițiile au sens; altminteri, orice propoziție ar putea să nu aibă sens datorită faptului că este alcătuită din termeni care sunt în ultimă instanță cuvinte referitoare la entități nonexistente. Wittgenstein numește acești termeni de bază nume simple sau atomice, iar

referințele lor obiecte simple sau atomice. Astfel, Wittgenstein face o descriere a ceea ce trebuie să fie limba pentru ca acesteia să-i fie garantată semnificația.

Acest lucru subliniază cerința ca sensul să fie precizat; propozițiile trebuie să aibă sens precis, pentru că despre o propoziție fără un astfel de sens nu se poate spune că are vreun sens, și deci nu poate fi în mod precis adevărată sau falsă.

Scopul lui Wittgenstein este de a crea o teorie a limbii în care propozițiile să aibă înțeles chiar și atunci când par să se refere la obiecte inexistente. Dacă semnificația cuvintelor constă în obiectele pe care le reprezintă, iar propozițiile sunt alcătuite din cuvinte, atunci, pentru ca propozițiilor să le fie garantat un sens chiar și atunci când par să numească obiecte inexistente, la un nivel profund trebuie ca limba înțeleasă ca totalitatea propozițiilor să constea din nume care nu pot să nu aibă semnificație atunci când există obiecte pe care numele nu pot să nu le reprezinte. La cel mai profund nivel, limba, ca totalitate a propozițiilor, trebuie să constea din nume ale unor obiecte simple din punct de vedere logic și indestructibile.

Când este complet analizată, structura limbii oglindește structura lumii. Constituenții de bază ai limbii sunt numele atomice care reprezintă obiecte atomice; semnificația (*Bedeutung*) numelui este obiectul la care se referă. Numele și obiectele atomice sunt, respectiv, cei mai simpli constituenți ai limbii și ai lumii. Obiectele atomice sunt substanța sau forma lumii, în sensul că aparțin oricărei lumi posibile. Aceste obiecte sunt în mod logic atomice: ele pot fi numai numite și nu descrise, pentru că dacă ar putea fi descrise ar consta într-o combinație complexă de elemente, ceea ce ar însemna că nu sunt simple; dar obiectele atomice sunt indestructibile, permanente și neschimbătoare. Obiectele atomice sunt elementele constante din orice schimbare și intră în combinație cu alte obiecte atomice pentru a da naștere unei stări de fapt sau unui fapt atomic (*Sachverhalt*). Modurile posibile în care obiectele atomice pot intra în combinație cu alte obiecte fixează forma unor asemenea obiecte, suma acestor moduri fiind posibilele stări de fapt în care un astfel de obiect poate lua parte ca element. Această formă este ordinea eternă ce determină toate stările de fapt în care obiectul atomic poate intra. Când cunoaștem (*kennen*) un obiect atomic, spunem că este „dat"; cunoaștem atunci toate stările de fapt posibile în care poate intra; în acest sens, cunoaștem atunci toate celelalte obiecte și toate posibilitățile. Stările de fapt posibile și actuale, care sunt configurații de obiecte atomice, sunt descrise prin propoziții elementare, care sunt, la rândul lor, înlănțuiri de nume atomice. În propozițiile elementare numele atomice substituie sau reprezintă obiectele atomice. Totalitatea stărilor de fapt existente și nonexistente este totalitatea configurațiilor posibile ale obiectelor atomice. A înțelege esența unei propoziții înseamnă înțelegerea numelor sale atomice constitutive, ceea ce implică cunoașterea obiectelor atomice respective, iar aceasta înseamnă a ști toate combinațiile posibile ale acelor obiecte: toate stările de fapt posibile sau întregul spațiu logic.

O propoziție elementară are înțeles sau sens (*Sinn*) în virtutea faptului că descrie o stare de fapt posibilă în spațiu logic; este adevărată dacă descrie o stare de fapt reală și falsă altminteri. Astfel, o propoziție elementară va avea înțeles chiar atunci când este falsă, datorită faptului de a fi în întregime o înlănțuire de nume care nu pot să nu aibă semnificație, pentru că nu pot să nu reprezinte obiectele atomice pe care le substituie.

Semnificația unui nume este referința sa; dar un nume nu are *sens*; un nume nu spune nimic despre lume; nu descrie lumea, ci reprezintă obiecte din ea; numele nu pot fi adevărate sau false. Propozițiile sunt adevărate sau false; ele descriu configurația lucrurilor în lume. Propozițiile au un sens prin aceea că fiecare descrie fapte posibile din lume; sensul unei propoziții este dat de configurația faptelor în cazul în care aceasta ar fi adevărată.

Lumea este totalitatea faptelor. Când faptele complexe (*Tatsachen)* sunt descompuse, aceasta înseamnă, în ultimă instanță, totalitatea stărilor de fapt descrise de propoziții elementare. Faptele sunt întotdeauna alcătuite prin reconfigurarea acelorași obiecte atomice constante. Orice propoziție care nu este elementară poate fi analizată numai într-o combinație de propoziții elementare și numai una.

Asemenea propoziții elementare constau în întregime din înlănțuiri de nume. Un fapt atomic poate fi acela că obiectul *a* este la stânga lui *b*; putem scrie acest lucru ca „*aRb*", unde „*R*" reprezintă relația dintre *a* și *b*. Dar, în ultimă instanță, „*R*", dacă nu este un nume care reprezintă un obiect, trebuie eliminat, pentru a avea numai nume atomice. Într-adevăr, „*ab*" arată relația dintre numitele obiecte *a* și *b*. Configurația numelor în propoziție, dacă este adevărată, *arată* direct cum există lucrurile în lume. Aceasta este teoria descriptivă a limbii, prin care modul în care limba descrie faptele din lume își are originea, până la urmă, într-o formă logică generală; un isomorfism structural între limbă și lume. Limba modelează sau trasează harta lumii. Modul în care această reprezentare se produce în propoziții este neclar. Chiar dacă se ține cont de relația spațială *ab*, mai sunt și alte relații de descris decât acelea spațiale. Cu toate acestea, poate fi subliniat faptul că multe alte relații sunt descrise în alte domenii, precum acelea care apar între partiturile muzicale și muzica însăși. Această relație de reprezentare nu este evidentă în propozițiile limbii obișnuite, dar se susține la un nivel mai adânc. Ideea este că pentru a reprezenta ceva trebuie să existe o corelație biunivocă între elementele reprezentării și elementele stării de fapt reprezentate; un anumit mod de configurare sau ordonare a elementelor din reprezentare arată cum elementele care își corespund în lume se substituie unul altuia. Natura ordonării elementelor descrise și natura ordonării din reprezentare pot fi diferite, dar procesul ordonării în sine este în ambele cazuri *forma logică* comună: condițiile minime cerute pentru apariția oricărei reprezentări. Propozițiile sunt capabile să descrie fapte

în virtutea formei lor logice. Această formă logică universală minimă nu poate fi descrisă ea însăși, de vreme ce este elementul comun al tuturor reprezentărilor; a descrie numai forma logică implică situarea în afara oricărui mod de reprezentare; dar atunci nici o reprezentare nu este posibilă.

Această teorie descriptivă se aplică gândurilor; un gând este o propoziție; pentru ca un gând să corespundă unui fapt posibil din lume el trebuie, asemenea propoziției, să fie constituit dintr-o configurație de elemente psihice care corespund elementelor ce alcătuiesc faptul în lume. Ce nu poate fi expus într-o propoziție nu poate fi gând. Ceea ce mijlocește reprezentarea unui fapt este el însuși fapt, și nu ceva diferit de fapt.

Wittgenstein face o distincție importantă între *a arăta* și *a spune*. Demersul gândirii în acest sens este că, în ultimă instanță, trebuie să ajungem la propoziții care pur și simplu își *arată* sensul; sensul lor este manifest. Propoziția „*p*" *spune* că lucrurile sunt așa și așa. Am putea încerca să explicăm sensul propoziției „*p*" prin propoziția „*q*"; dar pentru ca „*p*" să aibă sens trebuie să ajungem în cele din urmă la propoziții elementare al căror sens pur și simplu se *arată* pe el însuși. Într-un anumit sens, nu se poate spune care este înțelesul unei propoziții. Dacă „*q*" își face treaba de a explica sensul lui „*p*" în mod adecvat, atunci nu am mers mai departe, ci numai am reexprimat același sens. Sensul trebuie să se arate pe el însuși, iar ceea ce poate fi arătat nu poate fi spus. Wittgenstein este convins că problema cardinală a filosofiei a fost încercarea de *a spune* ceea ce poate fi doar *arătat*, adică încercarea de a explica prin cuvinte lucruri care pot doar să fie arătate; iar acest lucru nu poate produce decât nonsens.

Propozițiile compuse din propoziții elementare sunt numite propoziții moleculare. Propozițiile moleculare sunt funcții de adevăr ale propozițiilor elementare: aceasta înseamnă că adevărul sau falsitatea ansamblului propozițiilor moleculare depinde în întregime de adevărul sau falsitatea propozițiilor elementare constitutive. Propozițiile moleculare au structuri logice care sunt compuse din propoziții elementare prin constante logice funcționale de adevăr. Aceste constante funcționale de adevăr sunt definite prin modul în care ele determină adevărul sau falsitatea propozițiilor complexe în care apar. Constantele funcționale de adevăr, „sau" (v), „și" (&), „nu" (–), „dacă... atunci..." (→) „... dacă și numai dacă..." (≡) sunt în prezent un domeniu standard al logicii propoziționale. În plus, există sistemul logicii predicative, care include logica propozițională și care ne poartă „în interiorul" propozițiilor, ceea ce implică drept constante logice cuantorul universal „toți" (∀) și cuantorul existențial „unii" (∃). O anumită propoziție particulară „*p*", „Scaunul este roșu", ar putea fi extinsă și simbolizată ca „*a* este *F*" sau „*Fa*", unde „*a*" numește un lucru individual (scaunul), iar „*F*" este termenul predicativ (este roșu). Structura comună sau forma logică generală a tuturor propozițiilor „*p*" poate fi simbolizată drept „*Fx*", unde „*x*" este o

variabilă individuală (căreia îi pot fi substituiți termeni constanți care desemnează lucruri individuale), iar „*F*" este un termen predicativ. Forma logică a concluziei pe care o putem trage, dată fiind orice propoziție „*p*", adică „*Fa*", este exprimată prin funcția propozițională „Există unii (cel puțin unul) *x*, astfel încât acel *x* este *F*", care este simbolizat drept „$(\exists x)$ (Fx)"

Să-l luăm pe „și" (&) ca exemplu de constantă funcțională de adevăr: este evident că o propoziție moleculară „*p* & *q*" este adevărată doar în cazul în care atât „*p*" cât și „*q*" sunt adevărate, și falsă altminteri. În ceea ce-l privește pe „non" (–) sau negația, de exemplu, vedem că dacă „*p*" este adevărată, atunci „–*p*" trebuie să fie falsă, și viceversa. Modul în care operează conectorii funcționali de adevăr este etalat în tabele de adevăr. De exemplu:

p	–*p*
A	F
F	A

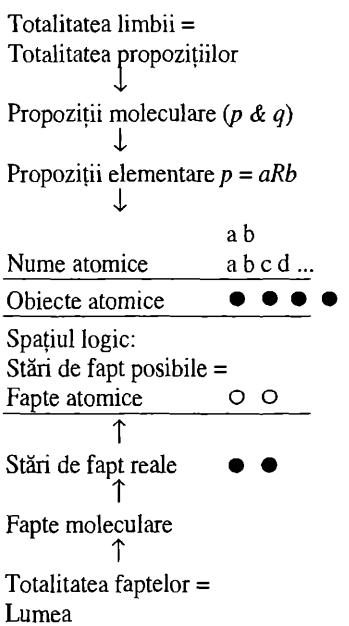
p	*q*
A	A
A	F
F	A
F	F

p & *q*
A
F
F
F

Lucrul cel mai important este că toate propozițiile moleculare pot fi descompuse prin analiza funcțională de adevăr în propoziții elementare și că adevărul sau falsitatea întregii propoziții moleculare inițiale depinde de adevărul sau falsitatea propozițiilor sale atomice constitutive, care sunt legate prin conectori funcționali de adevăr.

Structura fundamentală a limbii, la diversele sale niveluri de simplitate și complexitate derivate din analiză și sinteză, oglindește lumea. Acest lucru poate fi prezentat prin intermediul diagramei de mai jos (p. 250), în care săgețile arată direcția analizei. Faptul că o propoziție descrie o stare de lucruri posibilă dă sensul acelei propoziții; acesta descrie configurația de obiecte în lume; faptul că o stare de lucruri este reală sau nu determină adevărul sau falsitatea propoziției. Propozițiile au sens chiar și atunci când sunt false, pentru că ele sunt, în ultimă instanță, o înlănțuire de nume atomice care nu pot să nu aibă semnificație, deoarece nu pot să nu reprezinte obiecte atomice.

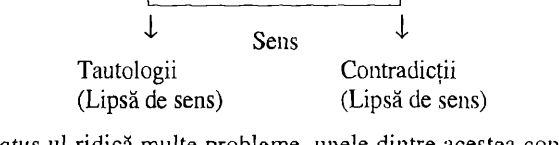
Adevărul tuturor propozițiilor elementare este independent din punct de vedere logic: este imposibil de dedus dintr-o propoziție elementară adevărul sau falsitatea oricărei alta, și este imposibil ca o propoziție elementară să o contrazică pe vreo alta. Din existența unei stări de fapt este imposibilă deducerea oricărei alte stări de fapt. Dacă o propoziție poate fi dedusă din alta, atunci propoziția din care este dedusă nu poate fi elementară, ci trebuie să fie un compus funcțional de adevăr. O propoziție poate fi dedusă din alta numai dacă propoziția dedusă este conținută în propoziția inițială. De exemplu, „*p*" este deductibilă din „*p* și *q*", pentru că „*p*" este deja conținută în propoziția compusă „*p* și *q*"



O propoziție deductibilă este conținută în propoziția din care este dedusă prin aceea că este o componentă funcțională de adevăr a propoziției complexe din care este dedusă. Dacă propozițiile individuale „*p* "și „*q*" sunt cu adevărat propoziții elementare, și nu sunt compuse din propoziții mai simple, atunci nu există nici un complex care să fie conținut în vreo altă propoziție. Această independență logică trebuie să se indice pe sine cu claritate în sistemul de notație ideal; vedem că, dacă „*p*" și „*q*" sunt propoziții elementare, „*q*" nu poate fi dedusă din „*p*" și viceversa; „*p* și non-*q*" nu este niciodată o contradicție, iar „non-(*p* și non-*q*)" nu este niciodată o tautologie.

Aceste considerații ne aduc la adevărurile necesare din punct de vedere logic și la contradicții. Nici o propoziție elementară nu poate fi cu necesitate adevărată sau cu necesitate falsă; asemenea propoziții sunt în esență bipolare: adevărate — false, cu alte cuvinte, contingente. Singurele propoziții în mod necesar adevărate sunt adevărurile necesare logice sau tautologiile; singurele propoziții în mod necesar false sunt contradicțiile. Adevărurile necesare sunt necesare pentru că sunt combinații funcționale de adevăr formate din propoziții mai simple în asemenea fel încât, oricum ar fi părțile lor componente — adevărate sau false —, propoziția în întregimea sa este întotdeauna adevărată. Falsitățile necesare sau contradicțiile sunt combinații funcționale de adevăr formate din propoziții mai

simple în asemenea fel încât, oricum ar fi părțile lor componente — adevărate sau false —, propoziția în întregimea sa este întotdeauna falsă. Tautologiile nu spun nimic despre lume tocmai pentru că sunt adevărate independent de stările de lucruri din lume care dau o valoare de adevăr (adevărat sau fals) elementelor componente ale tautologiei. Contradicțiile sunt false indiferent de stările de fapt din lume. Wittgenstein spune că atât tautologiile, cât și contradicțiile sunt, de fapt, numite „propoziții" adevărate sau false numai datorită propozițiilor autentice care sunt în mod contingent adevărate sau false. Tautologiile și contradicțiile sunt, prin urmare, lipsite de sens (*sinnlos*), însă nu nonsensuri (*unsinne*). Cu toate că tautologiile și contradicțiile nu spun nimic efectiv despre lume, ele pun în lumină structura logică a lumii și limbii, ca și granițele în interiorul cărora trebuie să se situeze toate propozițiile care pot spune ceva despre lume. Ele marchează limitele discursului real, și numai discursul real are sens; limba își dobândește înțelesul din lume, din totalitatea faptelor, și deci nu poate spune nimic despre chestiuni din afara lumii; etica, valorile, religia, sensul vieții sunt situate în afara lumii faptelor; ele devin manifeste pentru noi; ni se arată, însă noi nu putem spune nimic despre ele. Propozițiile autentice exprimă fapte posibile și au sens numai dacă fac acest lucru, în caz contrar fiind tautologii sau contradicții. Dincolo de aceste granițe există numai nonsens, care nu spune nimic, ci doar se arată pe sine a fi nonsens. Pe scurt, limba își dobândește întregul înțeles *din* lume — în ultimă instanță, de la numele obiectelor —, astfel încât limba are sens numai atunci când exprimă fapte *despre* lume. Diagrama următoare rezumă această viziune:



Tractatus-ul ridică multe probleme, unele dintre acestea conducând la gândirea de mai târziu a lui Wittgenstein. Una dintre ele este absența oricăror exemple de obiecte atomice și nume atomice. Un obiect atomic trebuie să fie în așa fel încât să nu poată fi descris, ci numai numit, numelui fiindu-i garantată referința și deci semnificația. Russell a sugerat că astfel de nume reale sau propriu-zise s-ar putea referi la conținutul actual al experienței noastre senzoriale (date senzoriale): cu alte cuvinte, demonstrativele precum „acesta" și „acela" sunt singurele nume adecvate din punct de vedere logic, care nu pot să nu indice conținutul actual al experienței noastre senzoriale și deci referința lor. Însă natura trecătoare a unor asemenea obiecte ale experienței înseamnă că ele nu sunt ceea ce dorește Wittgenstein. Un nume real trebuie să aibă nu numai o referință garantată, ci trebuie, de asemenea, să se refere la *același* obiect permanent și

neschimbător, dacă semnificația acestuia este să fie fixată și determinată. Însă „acesta" și „acela" vor însemna lucruri diferite în funcție de conținutul actual al experienței, care variază atât pentru aceeași persoană în momente diferite, cât și pentru persoane diferite. Astfel, Wittgenstein nu a putut să împărtășească punctul de vedere al lui Russell. Într-adevăr, pare inevitabil că obiectele atomice sunt inefabile, prin aceea că nu putem spune nimic despre ele, pentru că a spune ceva despre ele ar însemna să le descriem, iar în acest caz ele nu ar mai putea să fie simple. Opinia lui Wittgenstein pare să fie aceea conform căreia, ca logician, nu este treaba lui să hotărască ce sunt obiectele atomice, numele atomice și constituenții psihici ultimi ai gândurilor; însă faptul că *trebuie să existe* asemenea lucruri pentru ca propozițiile limbii să aibă sens este o chestiune de logică. Nu putem spune nici măcar despre un obiect simplu *a* că „*a* există", pentru că afirmația este sau lipsită de sens în cazul în care *a* nu există, sau banal-redundantă.

O problemă importantă este aceea a statutului propozițiilor *Tractatus*-ului însuși. Nu este un lucru neobișnuit în filosofie ca o teorie sau un sistem filosofic să-și taie creanga de sub picioare. Încercarea de a afirma și demonstra că anumite căi sunt singurele de urmat pentru a rămâne inteligibil sau cunoaște lucrurile se dovedește a trece dincolo de respectivele căi și de a le implica chiar pe acelea despre care se spune că sunt ininteligibile sau incognoscibile. Ideea *Tractatus*-ului este de a pune punct filosofiei, sau cel puțin oricărei metafizici, prin punerea în lumină a faptului că propozițiile sale sunt lipsite de sens (*unsinnig*). Într-un mod mai general, arată ceea ce poate și ceea ce nu poate fi spus; ceea ce poate fi spus sunt propozițiile științei naturale care se referă la fapte; ele exprimă stări de fapt din lume. Aceasta înseamnă că despre probleme importante precum etica, religia și sensul vieții nu poate fi spus nimic, de vreme ce aceste subiecte nu se referă la stări de lucruri din lume. Nu se afirmă că etica, religia și sensul vieții sunt nonsensuri; ceea ce produce nonsensul este încercarea de a spune ceva despre ele. Însă, în încercarea de a-și formula ideea, s-ar părea că, pe baza propriilor sale criterii, *Tractatus*-ul însuși conține propoziții care reprezintă astfel de nonsensuri. Propozițiile sale nu exprimă stări de lucruri din lume, ci vorbesc despre structura necesară a oricărei afirmații despre lucrurile din lume și despre structura necesară a lumii, care nu sunt, ele însele, stări de fapt din lume. Wittgenstein este conștient de acest lucru, și declară că trebuie trecut dincolo de propozițiile *Tractatus*-ului: acesta trebuie utilizat ca o scară, care, o dată folosită pentru a clarifica faptul că metafizica și propozițiile *Tractatus*-ului sunt nonsensuri, poate fi aruncată.

CAPITOLUL IX

FENOMENOLOGIA ȘI EXISTENȚIALISMUL: HUSSERL, SARTRE

Din punct de vedere istoric și intelectual, există legături complexe între fenomenologie și manifestările de mai târziu ale existențialismului. Fenomenologia lui Husserl s-a constituit într-una dintre influențele majore exercitate asupra lui Sartre, cu toate că Sartre a ajuns să respingă, mai târziu, unele dintre cele mai importante doctrine a lui Husserl. Iată câteva dintre doctrinele care îi leagă și care au fost dezbătute: faptul că trăsătura definitorie a conștiinței este intenționalitatea, astfel încât fiecare act al conștiinței, fără excepție, este direcționat către un obiect vizat sau intenționat; natura *ego*-ului sau a Eului; problema referitoare la ceea ce este prioritar din punct de vedere logic: esența sau existența; posibilitatea și adecvarea unei conceptualizări dezinteresate sau pur transcendentale a realității sau existenței.

Husserl

Edmund Husserl (1859–1938) s-a născut la Prossnitz, un sat din provincia cehă Moravia, la acea dată parte a Imperiului austriac. Studiile universitare de tinerețe, făcute la Leipzig și Berlin, au avut ca obiect matematica, el luându-și doctoratul în acest domeniu în 1881. A urmat, de asemenea, cursurile de filosofie ale lui Wilhelm Wundt, la Universitatea din Leipzig. Husserl a hotărât să se dedice în întregime filosofiei și s-a mutat la Viena, unde a urmat cursurile de filosofie ale lui Franz Bretano (1838–1917), în cadrul cărora studenții erau inițiați în filosofia lui David Hume și John Stuart Mill. Husserl a predat la universitățile din Halle și Göttingen, iar între 1916 și 1929 la Freiburg, unde și-a petrecut restul vieții. Husserl a exercitat o influență importantă asupra lui Martin Heidegger (1889–1976), care a devenit rector al Universității din Freiburg în 1933. Husserl avea o atitudine rafinată față de filosofie, pe care o vedea mai degrabă ca pe o chemare decât ca pe o simplă profesie. În anii '30, după ascensiunea nazismului, viața a devenit din ce în ce mai dificilă pentru Husserl, din cauza faptului că era evreu. Dacă nu ar fi murit în 1938, probabil că ar fi îndurat soarta a milioane de evrei europeni. La moartea lui Husserl, manuscrisele sale nepublicate au fost în

pericol de a se pierde. Mutarea lor într-un loc sigur a fost însoțită de peripeții dramatice: după câteva încercări nereușite de a trece manuscrisele peste granița elvețiană, acestea au fost luate, în cele din urmă, în bagajul diplomatic al ambasadei belgiene și duse la Louvain, unde a fost înființată Arhiva Husserl.

Preocuparea fundamentală a filosofiei lui Husserl se centrează în jurul ideii că filosofia trebuie să se dezvolte ca o „știință riguroasă" cu adevărat universală. Filosofia trebuie să fie o știință care începe chiar cu începutul, neadmițând nici un lucru ca dinainte stabilit; cu alte cuvinte, trebuie să fie o știință a științelor eliberată de orice presupoziție. Orice raționament, deductiv sau inductiv, depinde, în ceea ce privește validitatea sa, de înțelegerea intuitivă și imediată a unor adevăruri a căror justificare nu poate fi dată și nici cerută; astfel de adevăruri evidente apodictice (necesare) nu au nevoie de un fundament situat în afara lor. Dacă vrem să evităm primejdia de a aluneca pe o pantă regresivă infinită în ceea ce privește justificarea, caz în care, de fapt, nimic nu este niciodată în mod absolut justificabil, trebuie să existe asemenea adevăruri apodictice; nu totul poate fi justificat. În acest sens, proiectul lui Husserl de a institui un fundament unificat și sigur al oricărei cunoașteri este apropiat de acela al lui Descartes.

Prima operă filosofică a lui Husserl este strâns legată de matematică. În *Filosofia aritmeticii* el a căutat să dea o descriere epistemologică a originii ideilor și înțelegerii noastre, ca și a cunoașterii de către noi a conceptelor de bază ale aritmeticii: numerele, funcțiile, adevărurile aritmetice și cele asemenea lor. De exemplu, fundamentul posesiei conceptului de număr derivă din intuițiile mulțimilor ca atare. Acest lucru a fost interpretat de matematicianul și logicianul Gottlob Frege (1824–1925) ca o încercare de a da o descriere naturalistă, și anume psihologică sau subiectivă, a obiectelor matematice și a adevărurilor înseși, iar Husserl, în consecință, a avut de înfruntat critica necruțătoare a lui Frege. Opinia convențională este că, în parte ca urmare a criticii lui Frege, Husserl și-a schimbat complet demersul intelectual din studiile filosofice de tinerețe, trecând de la o viziune psihologistă la o viziune care respinge psihologismul, schimbare care a dus la apariția fenomenologiei. În orice caz, se poate argumenta că interpretarea lui Frege a *Filosofiei aritmeticii* a dat naștere la neînțelegeri, și că Husserl era interesat să studieze natura și originea ideilor noastre referitoare la conceptele și adevărurile aritmetice, iar această cercetare este neutră în relație cu obiectivitatea sau cu orice alte caracteristici ale acestor concepte și adevăruri înseși. Desigur, pare limpede faptul că Husserl era pe deplin conștient de necesitatea de a face distincție între ideile noastre privind numerele și numerele înseși.

Oricare ar fi adevărul în această chestiune, opera de mai târziu a lui Husserl implică un atac la adresa psihologismului. Descrierea psihologistă a raționamentului deductiv sugerează că justificarea raționamentului deductiv și a adevărurilor logice și matematice precum $2 + 2 = 4$ se bazează pe faptul că expun anumite caracteristici fundamentale ale felului în care gândim, chiar dacă astfel de

adevăruri logice nu depind de fapte referitoare la lumea materială. Această poziție, în orice caz, se bazează pe o confuzie; o astfel de viziune elimină necesitatea absolută a adevărurilor logice și, în același timp, este sofistică *(petitio principii)*. Dacă adevărurile logice s-ar întemeia pe orice fel de fapte — chiar și pe fapte universal adevărate despre modul în care gândesc ființele umane —, atunci ar fi întemeiate pe fapte care ar fi putut fi altfel, de vreme ce astfel de fapte sunt întotdeauna contingente. Dacă luăm raționamentul deductiv care implică oricare din cele două propoziții „*p*" și „*q*", „Dacă *p*, atunci *q*, *p*, deci *q*", este tentant să privim această implicație ca primindu-și justificarea, drept inferență validă, de la faptul că descrie un fapt psihologic referitor la felul în care oamenii trebuie să gândească: dacă cineva gândește „Dacă *p*, atunci *q*" și îl gândește pe „*p*", atunci trebuie să-l gândească pe „*q*" sau trebuie să vadă că urmează „*q*". Acest lucru, în orice caz, confundă o constrângere cauzală psihologică efectivă, care este contingentă chiar dacă este universală, cu o inferență logică, care este necesară indiferent de faptul dacă cineva face acest raționament sau nu. Chiar dacă inferența ar descrie modul în care oamenii gândesc — cu toate că acest lucru este extrem de îndoielnic —, acesta nu reprezintă fundamentul validității deducției. Validitatea deducției nu depinde de vreun fapt general referitor la procesele psihologice; într-adevăr, respingerea oricărei forme de naturalism susține că adevărurile logice nu depind câtuși de puțin de fapte. Logica este prescriptivă, nu descriptivă. Mai mult, orice astfel de încercare naturalistă de a da o justificare psihologică logicii ar conduce la un cerc vicios, de vreme ce orice raționament, inclusiv acela necesar pentru a face psihologie și a formula argumente în acest domeniu, presupune deja validitatea regulilor logice de inferență. Pe scurt, științele naturale presupun validitatea regulilor logice, iar astfel de argumente, care folosesc propozițiile științei naturale, nu pot fi utilizate pentru a justifica regulile logicii. Un astfel de naturalism ar încuraja diverse forme de relativism: dacă regulile logice descriu legi psihologice ale gândirii, atunci aceste legi ar putea să fie, atât pentru noi, cât și pentru alte ființe, aparținând altui spațiu și timp, diferite. Legăturile logice dintre premise și concluzii, dintre dovezi și concluzii — motivații și consecințele lor logice în general — nu sunt mecanice sau cauzale, ci sunt conceptuale și se referă la înțelesuri. Husserl respinge, în *Cercetări logice*, psihologismul și universalizarea naturalismului, ca și aplicarea greșită a explicației naturaliste.

Una dintre motivațiile inițiale ale filosofiei lui Husserl poate fi, prin urmare, văzută ca o reacție împotriva scientismului: credința că totul este explicabil în termeni științifici naturaliști. Husserl nu este ostil științei, el vrea numai să atragă atenția asupra limitațiilor sale: aceasta face presupuneri în legătură cu natura și existența realității pe care nu le pune la îndoială, și astfel nu poate da explicații fundamentale în sensul cerut al unui punct de plecare ultim pentru explicația rațională a lumii. Naturalismul își are locul său: în cadrul științelor naturale. Științele naturale sunt mult prea tributare unor presupuneri necontestate, care nu pot

fi puse la îndoială în cadrul naturalismului, pentru a se constitui într-un fundament sigur al întregii cunoașteri. Pentru ca filosofia să fie o știință riguroasă[22], ea trebuie să se întoarcă la ceea ce este *dat* în cadrul experienței în ceea ce are aceasta mai general, anterior oricăror teoretizări și interpretări, și să abordeze ceea ce este dat cu o atitudine eliberată de idei preconcepute și presupuneri — atât evidente, cât și ascunse. Filosofia trebuie să aibă drept scop ajungerea la adevăruri certe apodictice: adevăruri sigure și absolut necesare care sunt eliberate de presupoziții ce ar submina caracterul lor absolut. Filosofia caută ceea ce rămâne și ceea ce trebuie în mod evident să fie după ce tot ceea ce nu este necesar să fie — contingentul — este înlăturat: rămânem cu acel ceva a cărui existență trebuie presupusă în orice formă de cercetare rațională.

Husserl vorbește de „criza omului european", prin care înțelege faptul că incapacitatea de a institui raționalismul pe un fundament ferm a condus la iraționalism și barbarie; în orice caz, nu esența raționalismului este de vină, ci concepția greșită conform căreia raționalismul și naturalismul științific sunt unul și același lucru, și că naturalismul științific ne poate pune la dispoziție explicații raționale definitive. Atunci când această viziune dă greș, cel care este în pericol de a fi abandonat este raționalismul însuși, în vreme ce ideea care trebuie respinsă este falsa identificare dintre raționalism și naturalism. Faptul că știința naturalistă nu reușește să ne pună la dispoziție adevăruri sigure și definitive despre univers nu trebuie văzut ca un eșec al proiectului raționalist însuși.

Punctul de plecare istoric al fenomenologiei lui Husserl se găsește în gândirea lui Bretano. Bretano credea că descoperise esența spiritului sau a conștiinței: acel lucru care este comun oricărui spirit și numai lui. Caracteristica definitorie comună este *intenționalitatea*: ceea ce *este* spiritul — acel lucru în care constă existența sa — este definit în exclusivitate prin faptul că este intențional. Fiecare act mental (sau atitudine mentală) este îndreptat către un obiect, un *obiect intențional*. Conștiința, în diversele sale moduri de existență (gândire, convingere, dorință, iubire, ură, amintire etc.), are întotdeauna un obiect sau un conținut. În cadrul diverselor acte mentale, obiectele intenționale sunt puse în relație cu conștiința în diverse feluri. Însă, în toate cazurile, conștiința este conștiință *a* ceva: ea are întotdeauna un obiect, și, mai mult, este întotdeauna îndreptată spre sau către — „are în vedere" — un obiect. Obiectul intențional este obiectul atenției cuiva în cadrul unui act mental. Noțiunea de intenționalitate a apărut atunci când s-a înțeles faptul că starea de conștiință se definește prin direcționarea sa către un obiect al intenției, indiferent dacă respectivul obiect există sau nu realmente în lume. Obiectele actelor mentale pot fi „inexistente intențional", prin aceea că nu sunt dependente nici de lumea materială, nici de spirit. Astfel, dacă mi-e frică de păianjenul din cameră, obiectul intențional este păianjenul de care sunt speriat; obiectul intențional este conținutul actului mental de a fi speriat, indiferent de faptul dacă există în realitate un păianjen sau nu. Aș putea crede că văd un om îndreptându-se spre mine prin ceață: obiectul intențional a ceea ce

cred că văd este omul pe care cred că îl văd, cu toate că obiectul extensional din lume s-ar putea dovedi a fi un copac. Este întotdeauna incontestabil adevărat că actul meu mental are un anumit obiect; conștiința mea, ca și actele sale (recunoașterea, convingerea, amintirea etc.) nu sunt asociate accidental cu obiectele lor intenționale, care reprezintă o parte necesară a actului mental, indiferent de faptul dacă obiectele se dovedesc a fi reale sau nu: obiectul intenționat este *imanent* actului. Spre deosebire de acesta, orice act fizic (nonmental) are întotdeauna nevoie de un obiect existent asupra căruia să acționeze: faptul de a lovi un scaun necesită un scaun care există și care este lovit, în contrast cu faptul de a gândi un scaun, care nu necesită existența vreunui scaun.

Viziunea conform căreia intenționalitatea este esența spiritului pare să funcționeze bine ca trăsătură definitorie a anumitor acte mentale, cum ar fi convingerea, judecata și amintirea, însă pare mai puțin aplicabilă altor manifestări ale spiritului, precum stările sufletești generale — anxietatea sau confortul —, care par a fi lipsite de obiect. Răspunsul la această observație dat de Bretano, care susține în continuare intenționalitatea ca fiind esența spiritului, este că, în cazul manifestărilor precum stările sufletești, starea sufletească își este propriul ei obiect. Concepția după care spiritul este în esența sa intenționat subminează dualismul viziunii lui Descartes asupra spiritului ca fiind o substanță mentală autonomă care ar putea exista independent de toate obiectele conștiinței; pentru că, în conformitate cu teza intenționalității, gândirea (*cogito*-ul) și obiectul gândirii (*cogitatum*-ul) sunt legate în mod inextricabil: nu există conștiință în afara conștiinței obiectelor — nu există un astfel de lucru precum conștiință pur și simplu, eliberată de obiect —, și nici obiecte dotate cu înțeles fără conștiință.

În accepția lui Husserl, rolul jucat de intenționalitate în definirea conștiinței exprimă, în plus, limitațiile naturalismului cauzal; domeniul actelor conștiente și al obiectelor vizate sau intenționate de către acestea este un teren în cadrul căruia relațiile sunt înțelese numai prin intermediul noțiunii de legătură a înțelesurilor și de justificare rațională, care este ireductibilă la explicații pur și simplu cauzale sau asociaționist-psihologice. Inteligibilitatea secvențelor actelor mentale și a obiectelor acestora ca înțelesuri (a fi convins de *x* pentru că ești convins de *y*) este una în care legăturile necesită o explicație formulată în termeni de concepte, motivații și scopuri, și nu în termenii unei asocieri cauzale sau mecanice a evenimentelor mentale. Întrebările „Care este justificarea convingerii tale sigure că 1 574 × 6 266 = 9 862 684?" sau „De ce îl urăști pe omul care ți-a vândut pisica?" nu necesită răspunsuri sau explicații cauzale, ci motivații sau dovezi: justificare rațională sau logică. Există, pe de o parte, situații în care cineva nutrește, ca fapt psihologic cauzal concret, o anumită convingere, sau trage o anumită concluzie, cu toate că aceasta nu se impune din punct de vedere rațional sau logic; și, pe de altă parte, există cazuri în care o convingere sau o concluzie se impune în mod rațional sau logic, însă, în situațiile psihologice cauzale concrete,

oamenii nu nutresc respectiva convingere sau nu trag respectiva concluzie. Astfel, problema circumstanțelor cauzale în care cineva *nutrește*, ca fapt psihologic concret, o anumită convingere sau trage o anumită concluzie este distinctă de problema dacă respectiva persoană *are justificarea* rațională sau logică pentru a proceda în acest mod.

Husserl nu este, de fapt, foarte preocupat să aducă argumente în favoarea concluziei că intenționalitatea este trăsătura distinctivă a spiritului; ceea ce este important pentru Husserl este că domeniul obiectelor intenționale sau al înțelesurilor îi garantează filosofiei un obiect de studiu autonom, independent de și ireductibil la vreo supoziție cauzală naturalistă mai vastă referitoare la natura sau existența acestor obiecte: suntem, în orice caz, în posesia unor obiecte cu valoare de înțelesuri de care suntem conștienți, dacă este să avem cât de cât o conștiință. Orice presupuneri am face cu privire la natura realității, actele noastre mentale sunt înzestrate cu anumite conținuturi sau obiecte *vizate* în virtutea intenționalității lor: lucrurile ne apar într-un anumit fel. Spiritul implică întotdeauna referirea la un obiect sau conținut care, în orice alt sens decât în acela de obiect intențional în cadrul actului nostru mental, nu este necesar să existe. Fondul fenomenologiei se referă la natura esențială a acestor conținuturi luate sau văzute pur și simplu ca obiecte intenționale ale actelor mentale. Este important de notat că „obiectul conștiinței" nu desemnează în mod expres obiectul senzorial al experienței empirice. Orice poate fi obiect al conștiinței — culorile, obiectele fizice, ecuațiile matematice, dragostea, timpul, camaraderia — este un potențial obiect de studiu pentru cercetarea fenomenologică: poate fi studiat așa cum este ca fenomen. Ceea ce definește fenomenologia este ideea că, ajungând să vedem obiectele (în sensul cel mai general) doar ca manifestări pentru conștiință, putem înțelege care sunt adevărurile sigure și necesare referitoare la caracteristicile esențiale ale acelor obiecte, pentru că putem vedea acele caracteristici ale lucrurilor care nu pot fi eliminate fără ca prin aceasta obiectele să contrazică ceea ce sunt; prin acest demers, înțelegem obiectele așa cum sunt, eliberate de toate presupunerile și interpretările de orice fel care le-au fost adăugate. Caracteristicile invariabile fundamentale — necesare și suficiente — ale obiectelor, de care putem fi siguri, sunt acele caracteristici care, dacă se manifestă cât de cât pentru conștiința noastră, nu pot fi îndepărtate dacă este ca obiectele care ne apar să fie obiecte de un anume fel. Modul în care obiectele *trebuie să fie,* dacă este ca ele să ne apară *drept acele* obiecte, constituie esența lor.

Termenul „fenomenologie" derivă din grecescul *phainomenon*, care înseamnă ivire, și *logos*, care înseamnă rațiune sau lege. Obiectele ultime ale științei lipsite de presupoziții sunt fenomenele: cuvântul „fenomen" desemnează acel ceva care *este* ceea ce pare a fi, fiind deci ceva văzut așa cum este în el însuși. Fenomenologia este, de fapt, știința obiectelor intenționale ale conștiinței; ea constă în legi bazate pe înțelesuri care descriu trăsăturile în mod necesar structurale sau formale ale aparențelor de diverse feluri. În cazul obiectelor fenomenale

nu poate exista o distincție între aparență și realitate: ceea ce sunt este ceea ce par a fi, pentru că ele ne interesează numai așa cum apar. Nu se poate greși în ceea ce privește faptul că lucrurile *apar* într-un anumit fel: atât timp cât nu trecem (nu transcendem) dincolo de lucruri ca aparențe, suntem în posesia unui domeniu de obiecte în privința cărora putem enunța adevăruri descriptive necesare și sigure. Aparențele înseși nu se pot prezenta în diverse perspective, cu toate că putem avea mai multe aparențe diferite. Forța sloganului fenomenologiei „La lucrurile înseși" (*Zu den Sachen selbst*) este că trebuie să ne confruntăm cu lucrurile *întocmai așa cum sunt percepute de conștiință*, independent de orice presupoziții teoretice sau metafizice, mai degrabă decât ca obiecte în orice alt sens — ca, de exemplu, obiecte fizice. Trebuie să ne întoarcem la experiențele înseși, la „experiența transcendentală": un tărâm al „conștiinței pure" sau al „subiectivității pure". Faptul că există subiectivitate sau conștiință ca atare a fost numit de Husserl „minunea minunilor". Minunea nu constă în a fi sau în existența însăși, ci în faptul că există o ființă care este conștientă că există.

În spatele diverselor științe naturale și a viziunii simțului comun asupra lumii există o rețea de presupoziții referitoare la natura realității care sunt transfenomenale sau „transcendente": facem presupoziții despre obiecte care trec dincolo de ceea ce sunt obiectele atunci când sunt considerate ca pure fenomene. Aceste presupoziții trec dincolo de ceea ce este fundamental pentru aceste obiecte luate ca fenomene. Husserl numește viziunea prefilosofică asupra lumii „atitudine naturală". Chiar și logica și matematica nu duc lipsă de presupoziții necesare, pentru că ele nu pun la îndoială, în interiorul domeniilor lor, toate fundamentele conceptelor lor esențiale și regulile de inferență. Într-adevăr, spre sfârșitul secolului al XIX-lea a devenit evident că este posibil să fie fondată o diversitate de sisteme formale la fel de substanțiale, însă mutual contradictorii. Există, de exemplu, câteva geometrii diferite.

Mijlocul de a ajunge la conștiință cu numărul cel mai mic de presupoziții, necesară pentru o atitudine cu adevărat filosofică, este ceea ce Husserl a numit reducție fenomenologică, „punere între paranteze" sau „*epoché*" (de la cuvântul grecesc „*epoché*" care se referă la o „suspendare", în acest caz a convingerii sau judecății). *Epoché* fenomenologică este miezul metodei fenomenologice. Ceea ce ne rămâne după ce toate presupozițiile referitoare la obiecte au fost înlăturate este numai ceea ce este sigur și necesar în ceea ce privește aceste obiecte. De fapt, reducția fenomenologică comportă două stadii:

(I) Stadiul în care ne suspendăm judecata referitoare la existența sau nonexistența obiectelor conștiinței, astfel încât ne putem concentra asupra acestora în calitatea lor de fenomene pure: cu alte cuvinte, așa cum sunt ca aparențe.

(II) Stadiul în care vedem obiectele reduse la fenomene pure nu în particularitatea lor, ci în generalitatea și esența lor: trebuie să ne îndreptăm

atenția asupra fenomenelor văzute numai ca modele sau exemple de tipuri sau feluri de fenomene, și nu asupra a ceea ce le face să fie „ceva"-uri particulare; astfel, punem între paranteze particularitățile fenomenelor. Acest proces este denumit „reducție eidetică" pentru că reduce fenomenele la ceea ce rămâne din ceea ce le face să fie tipul sau felul de fenomene care sunt, și fără de care nu ar putea să apară deloc. Termenul „eidetic" derivă din grecescul „*eidos*", folosit pentru „formă", care face aluzie la Formele platoniciene — esențele.

Pentru a ne concentra asupra obiectelor așa cum sunt ele date conștiinței ca atare, punem între paranteze presupozițiile și teoriile științifice obișnuite referitoare la natura și existența acestor obiecte. În acest fel, lăsăm deoparte presupozițiile introduse fără o verificare prealabilă, atât în viziunea simțului comun, cât și în aceea a științelor naturale asupra lumii, cu scopul de a studia conținuturile conștiinței pure „reduse" ca atare. Toate supozițiile pe care le-am făcut anterior în ceea ce privește conținuturile conștiinței — referitoare la cauzele, existența și natura lor, ca și la faptul dacă reprezintă sau nu obiecte din lumea exterioară — sunt suspendate. Independent de toate aceste supoziții, tot ceea ce vine în minte poate fi studiat ca obiect pur fenomenal: așa cum îi apare conștiinței. Această *epoché* nu implică nici negarea, nici afirmarea existenței sau ființei lumii exterioare; realitatea lumii exterioare nu este eliminată, ci pur și simplu ținută separat de câmpul observației, așa cum sunt judecățile referitoare la adevărul sau falsitatea supozițiilor. În acest fel se ajunge la atitudinea filosofică adecvată.

Filosofia, o dată ajunsă la atitudinea fenomenologică cerută în ceea ce privește obiectele „reduse" ale conștiinței, nu mai este preocupată de ele ca fiind conținuturi ale evenimentelor mentale particulare, ci, mai degrabă, se ocupă de semnificația sau înțelesul lor. *Epoché*-ul desprinde obiectele fenomenale pure ale conștiinței atât de problema existenței sau nonexistenței lor, cât și de tot ceea ce este neesențial pentru ca ele să fie ceea ce sunt: atunci le vedem așa cum sunt în ele însele: așa cum *trebuie* să fie din orice punct de vedere pentru a fi tipul de obiecte fenomenale care sunt. Fenomenologia se ocupă de obiectele fenomenale în ele însele și privindu-le ca *esențe*: acel „ce"[23] prin care un obiect fenomenal este tipul de obiect care este. Husserl folosește termenul „*eidos*" în sensul de „esență" sau „esență pură". Ne interesează obiectele așa cum apar ele conștiinței în aspectele lor universale sau esențiale, prin care toate obiectele de tipul respectiv și numai ele trebuie să posede un anumit grup de caracteristici dacă este să fie felul de obiecte care sunt. Fenomenologia, și, desigur, adevărata filosofie, are drept scop, în viziunea lui Husserl, să fie nici mai mult nici mai puțin decât o „știință a esențelor" sau o „știință eidetică"

Aceste esențe sunt independente de orice conștiință individuală și sunt absolut obiective și universal valide, pentru că ele ne pun în lumină ceea ce, în cazul în care un anume obiect sau conținut este prezent în conștiință, trebuie să

fie o parte a conștiinței acelui obiect. Într-adevăr, cunoașterea esențelor este independentă de toate problemele sau cunoașterea existenței sau faptelor: „ce"-ul [*„whatness"*] care definește un obiect este total independent de faptul dacă există sau nu, de fapt, vreo exemplificare a respectivului obiect.

În continuare, Husserl este convins că esențele de acest fel sunt *intuite*: există o viziune intelectuală imediată sau captare a esențelor (*Wesensschau*). Într-un anumit sens, înțelegem esența în mod difuz tot timpul. Când un anumit obiect se prezintă conștiinței, se prezintă întotdeauna *ca* fiind o aparență de un anumit fel, și nu ca o simplă aparență: cu alte cuvinte, are o semnificație sau un înțeles. Acest înțeles sau semnificație este sesizată prin intermediul esenței obiectului. Fără aceste esențe sau semnificații, obiectele nu ar mai fi pentru noi absolut nimic. Însă obiectele au o semnificație, și oricare ar fi circumstanțele sau caracteristicile apariției lor, caracteristicile lor esențiale ne pun la dispoziție semnificația sau înțelesul experienței respective. Esențele — cele care dau obiectelor semnificații *ca fiind...* — sunt fenomenele ultime ale conștiinței. În manieră carteziană, Husserl argumentează că esența unui lucru constă în acele caracteristici pe care le posedă dincolo de orice îndoială, pentru că în lipsa lor lucrul nu ar mai apărea *ca acel fel* de lucru. Acest înțeles obișnuit este invariantul corespunzător tuturor variațiilor perspectivale sub care apare un lucru (de exemplu, pe măsură ce ne mișcăm în jurul unui obiect rotund), cel care unește toate variațiile perspectivale prin referința la același obiect. Astfel, conștiința-de-casă are sensul de casă numai în virtutea faptului că include esența casei: în acest fel, diversele acte de conștiință sunt relaționate și direcționate către o *casă*, mai degrabă decât către altceva.

Acest demers este înrudit cu ideea lui Frege. Expresiile pot avea înțeles sau sens (*Sinn*) chiar dacă nu există nici un obiect sau o referință (*Bedeutung*) care să satisfacă sensul respectiv: sensul are referință numai dacă ceva satisface acest sens, în caz contrar neavând nici un obiect vizat sau referință. Astfel, sensul este independent de faptul dacă există sau nu ceva care să-l satisfacă, cu alte cuvinte, dacă obiectul vizat sau intențional există sau nu. În plus, expresiile sau semnele nominalizatoare particulare diferite, ca și descrierile precise, pot desemna același obiect sau prin faptul că au același sens sau prin faptul că diversele lor sensuri sunt diferite — moduri de prezentare — pentru unul și același obiect: așa cum se întâmplă cu „Luceafărul de dimineață" și „Luceafărul de seară", care desemnează, ambele, planeta Venus, sau cu „1 + 1" și „5 – 3" care desemnează cifra 2. Dacă înțelesul unei expresii ar fi identificat cu referința ei, atunci, dacă aș înțelege două expresii, aș ști, ca o consecință a acestui fapt, dacă ele se referă la același obiect sau la obiecte diferite. Dacă înțelegerea sensului unei expresii înseamnă cunoașterea referinței sale, este imposibil, dacă înțeleg ceea ce se spune prin „Luceafărul de dimineață" și „Luceafărul de seară", să nu-mi dau seama că cele două expresii se referă la același obiect: planeta Venus. Pentru că a înțelege

sensul expresiilor ar implica, în fiecare caz, cunoașterea referinței lor comune. O astfel de consecință este evident falsă. Este evident că afirmația „Luceafărul de dimineață = Luceafărul de seară" este o descoperire cu caracter informativ a astronomiei, nefiind echivalentă cu afirmația logică banală „$a = a$" Concluzia vizată de aceste considerații este de a clarifica faptul că pot exista expresii cu sens care pot avea sau nu referințe; astfel, sensurile nu trebuie identificate cu referințele lor, fiind independente de ele. Nu este nevoie să fie postulată „subzistența" misterioasă a calului Pegas pentru ca expresia „Pegas" să aibă sens și să fie astfel semnificativă.

Husserl acceptă faptul că este nevoie să percepem cazuri individuale de culoare albă pentru a capta esența „albul"; însă esența culorii alb este înțeleasă imediat, de vreme ce obiectul este văzut *ca fiind* alb. A vedea un obiect *ca fiind* alb implică deja înțelegerea a ceea ce este albul *(whiteness)*. Obiectele sunt percepute *cu* o anumită semnificație. Este o greșeală să credem că înțelegerea noastră a esenței sau conceptului de alb derivă dintr-un proces de abstragere inductivă pe baza unei serii de obiecte albe particulare a unei caracteristici pe care ele și numai ele o au în comun, pentru că acest proces implică deja capacitatea de a alege obiecte albe; alegem deja anumite obiecte ca fiind albe și le respingem pe altele care nu au această caracteristică. Lucrurile se petrec mai degrabă în felul următor: atunci când vedem ceva ca fiind alb, „vedem" intuitiv, în chiar actul mental de a vedea, esența albului. Avem deja *capacitatea* de a alege obiecte albe: fenomenologia articulează conștiința esenței, existentă implicit în această capacitate. O analogie a acestui act ar putea fi calea prin care am putea recunoaște omul care a jefuit banca („L-aș cunoaște, dacă l-aș vedea" — ceea ce dă substanța procedeului de identificare), cu toate că suntem total incapabili de a face o descriere precisă a persoanei respective. Fenomenologia urmărește să producă o stare de spirit în cadrul căreia o astfel de articulare descriptivă și intuitivă a esenței să fie posibilă prin lăsarea deoparte a tot ceea ce nu este nici necesar, nici suficient pentru ca un obiect fenomenologic să fie obiectul fenomenologic care este; ceea ce ne rămâne este reziduul esențial al caracteristicilor necesare și suficiente care ne va pune la dispoziție adevăruri sigure și necesare.

Obiectele particulare ale conștiinței pot fi folosite ca exemple pentru a identifica esențele, așa cum desenul geometric concret al unui triunghi poate fi folosit pentru a ilustra o teoremă geometrică precum teorema lui Pitagora; însă adevărul referitor la natura esenței nu depinde în nici un fel de existența obiectului particular folosit ca exemplu sau de existența vreunui alt obiect. Atunci când folosim exemple, descriem ceea ce Husserl numește „orizontul" unui lucru; prin jocul liber al imaginației — „variația liberă" — determinăm limitele în interiorul cărora un obiect poate varia rămânând mereu tipul de obiect care este. Astfel, ne transformăm experiența referitoare la o entitate individuală în experiență a esenței: suntem atunci în posesia unei *intuiții eidetice*[24] nonsenzoriale.

O altă cale de a aborda aceste lucruri este aceea de a spune că, atunci când intuim esențele, suntem conștienți de posibilități pure, independente de existența reală: ceea ce este esențial oricărei actualizări a acelui tip de obiect. Fără a fi în posesia esenței sale, nu s-ar putea produce nici o actualizare concretă a obiectului care are esența respectivă, orice altceva ar fi adevărat despre obiect. Esența trebuie, prin urmare, să fie prezentă în orice trăire posibilă a obiectului. De exemplu, esența oricărui obiect fizic, esența unui om sau a unei culori nu este identică cu vreun obiect fizic, om sau culoare; esența este ceea ce este comun tuturor lucrurilor de un anumit fel și numai lor, ceea ce descrie elementele necesare pentru ca ele să fie felul de lucruri care sunt, și fără de care nu ar mai fi acel tip de lucruri.

Cu ajutorul intuițiilor, descriem structura esențială a experiențelor noastre văzute ca fenomene pure. Fenomenele includ acte mentale reflexive și obiectele fenomenale ale acelor acte: gândirea și obiectul gândirii. Fenomenologia, prin urmare filosofia, reprezintă fundamentul oricărei științe, pentru că orice conștiință cât de cât inteligibilă a lumii trebuie să înceapă cu această captare fundamentală de esențe: fără aceste esențe, lumea nu ar mai avea pentru noi nici o semnificație. În acest sens, Husserl privește fenomenologia ca fiind *a priori*: înțelegerea sensurilor, a semnificațiilor și a calităților primare intuitive *(„whatnesses")* este anterioară din punct de vedere logic tuturor teoretizărilor și independentă de toate faptele contingente; fenomenologia se ocupă de caracteristicile legate în mod necesar de clasele de fenomene. Fenomenologia urmărește să producă adevăruri necesare, obiective și absolut certe care sunt pure, prin aceea că nu au nici o legătură cu perspectiva cognitivă, spațială sau temporală. Asemenea adevăruri sunt, în acest sens, absolut categorice: ele sunt intuite direct în cadrul experienței și nu depind, pentru acceptarea lor, de acceptarea altor adevăruri. Astfel, aceste adevăruri nu pot fi argumentate, inferate sau derivate, pentru că atunci adevărul lor nu ar fi garantat ca fiind absolut datorită faptului că, în acest caz, nu ar trebui să le acceptăm până când nu am accepta alte adevăruri. Astfel de adevăruri fundamentale referitoare la structura obiectelor fenomenale trebuie văzute imediat sau deloc. Nu se pot aduce argumente în favoarea lor, pentru că orice argument ar presupune nivelul fundamental la care ia naștere inteligibilitatea sau semnificația. Aceste intuiții ale esențelor se autoîntemeiază, pentru că nu există nimic altceva din care esența să poată fi dedusă care să nu presupună o captare intuitivă a categoriilor de sensuri sau concepte. Astfel, spre deosebire de Kant, precondițiile oricărei experiențe cu sens nu sunt deduse, ci intuite direct. Orice încercare de deducție, de vreme ce deducția însăși este și ea un fenomen înzestrat cu semnificație *ca deducție*, presupune deja nivelul cel mai de jos de categorii clasificatorii ale conștiinței, fără de care nici o experiență nu ar avea cât de cât semnificație, iar o experiență lipsită cât de cât de semnificație — nevizând nici un obiect de un anumit fel — nu ar mai fi nicidecum experiență. Faptul de a construi un

argument presupune că înțelegem ce este acela argument; astfel, înțelegerea a ceea ce este un argument nu poate fi ea însăși derivată dintr-un argument. Nu putem, în nici un fel, să derivăm esențele fenomenelor din ceva „mai" fundamental. Am putea avea nevoie să cunoaștem, prin intermediul experienței, diversele feluri de obiecte intenționale și acte mentale existente: însă esența, în virtutea căreia orice act mental este conștient *de* un anumit fel de obiect, este total independentă de faptul dacă există un astfel de obiect sau un anumit individ care percepe obiectul drept conținut al conștiinței. Dacă fenomenele ar fi în întregime neutre, lipsite de orice semnificație sau înțeles, nu ar mai exista nici o speranță de a institui o știință care să fie eliberată de contingent; absența sensurilor sau semnificațiilor de bază ale obiectelor conștiinței ar distruge orice posibilitate de a fonda o știință care să pună în relație elementele experienței noastre cu vreun model inteligibil repetabil. Scopul fenomenologiei este de a se întoarce la semnificațiile originare sau primordiale ale experiențelor, eliberate de povara semnificațiilor acumulate datorită teoriilor științifice și supozițiilor de fiecare zi. Atunci am vedea lumea cu ochi proaspeți și cu o curiozitate renăscută.

Filosofia lui Husserl implică și o aplicație mai radicală a *epoché*. Reducția fenomenologică pune între paranteze lumea naturală exterioară, ca și toate presupunerile asociate convingerii existenței unei astfel de lumi. Însă tot mai rămâne ceva care să fie subiect al *epoché*-ului: Eul individual sau conștiința. Orice act al conștiinței presupune un *ego*: însă particularitatea acestuia nu este importantă; ceea ce este important este esența Eului. Eul individual, de asemenea, trebuie pus între paranteze pentru a intui esența însăși a individului care gândește. Ca și în cazul altor esențe, existența vreunui *ego* particular este irelevantă pentru identificarea „ceității" [„*whatness*"] universale a Eului în general, care este intenționalitate pură. Acel lucru care este angajat în procesul de suspendare a lumii naturale, inclusiv a Eului empiric însuși, trebuie să fie ceva, iar Husserl îl numește *Eu transcendental*, care este situat în afara lumii. Esența acestui Eu transcendental se definește prin aceea că reprezintă o precondiție a oricărui act mental sau a oricărei experiențe, inclusiv a tuturor actelor de reducție fenomenologică. Avem acum o structură triadică a conștiinței, Eu-*cogito*-*cogitatum*; acestea sunt cele trei elemente relaționate logic ale: Eului pur (Eul, acel ceva care gândește), actului mental (gândirea) și conținutului (obiectul gândirii). Aceste considerații ne pun la dispoziție fenomenologia transcendentală în totalitatea ei, ale cărei obiecte ultime sunt o mare varietate de tipuri de sensuri sau semnificații (*noema*, adj. *noematic*) care sunt corelate cu acte semnificative (*noesis*, adj. *noetic*) ale Eului transcendental. Relația fenomenologică ultimă *noetic–noematic* nu se stabilește între elemente psihice și obiecte empirice, ci între sensurile lor esențiale. Eul transcendental este, în ultimă instanță, singurul absolut, pentru că este ceea ce rămâne după ce totul a fost pus între paranteze: este presupus în fiecare act al conștiinței sau experienței, oricare ar fi acestea —

chiar și în procesul de punere între paranteze însuși. Eul transcendental este precondiția oricărui sens: singur el nu poate fi eliminat din gândire, pentru că este presupus de orice gândire.

Filosofia de mai târziu a lui Husserl l-a condus la acordarea unui rol activ Eului transcendental; concluzia este că nu Eul individual, ci Eul transcendental constituie sau construiește în mod activ semnificația sau înțelesul obiectelor conștiinței. Eul pur dă obiectelor sensul sau semnificația care le face obiecte pentru conștiință. Acest lucru nu duce în mod necesar la idealism — la ideea că realitatea este în mod esențial dependentă de conștiință — pentru că situația ar putea fi aceea conform căreia Eul transcendental pur și simplu situează o realitate independentă din punct de vedere existențial în cadrul unor categorii sau concepte inteligibile, făcând astfel ca respectiva realitate să devină obiect al conștiinței[25] În orice caz, dacă singura realitate pe care un obiect se spune că o poate avea este acea semnificație dată acestuia în mod activ de Eul transcendental, atunci realitatea lumii este dependentă din punct de vedere existențial de Eul transcendental, iar aceasta înseamnă idealism. Dacă o lume fără semnificație pentru conștiință este imposibilă din punct de vedere existențial, și orice semnificație este un produs al Eului transcendental, urmează că lumea este dependentă din punct de vedere existențial de Eul transcendental. Acest lucru sugerează că Eul transcendental este singurul absolut, pentru că totul este dependent de el din punct de vedere existențial, iar el nu depinde, din același punct de vedere, de nimic.

Viziunea lui Husserl trimite către o formă de idealism subiectiv — realitatea este dependentă existențial de subiect — în care existența este epuizată și pusă în relație cu înțelesul dat obiectelor de subiectul transcendental sau subiectul ca atare. S-ar putea încă argumenta că astfel de semnificații, în forma esențelor, sunt obiective prin aceea că sunt independente de existența oricărei conștiințe particulare și sunt comune tuturor conștiințelor ca atare: faptul că obiectele apar împreună cu înțelesurile sau esențele cu care apar nu este o caracteristică accidentală a vreunui Eu empiric, ci un produs al conștiinței ca atare. Viziunea de mai târziu a lui Husserl tinde către idealism, pentru că el susține că a vorbi despre lume ca existând cu adevărat, independent de categoriile de semnificație care sunt dependente de conștiința pură, este un lucru lipsit de sens și absurd. S-ar mai putea spune, iarăși, că lumea continuă să existe independent de conștiința pură. Dacă acest lucru ar fi acceptat, atunci s-ar putea riposta că lumea, astfel caracterizată, ar fi lipsită de semnificație în același fel în care o propoziție scrisă ar fi lipsită de semnificație dacă nu ar exista minți care să-i capteze sensul; ar fi o „lume" literalmente de neconceput. Husserl trece de la viziunea conform căreia nimic nu poate fi conceput decât ca obiect al conștiinței la viziunea conform căreia nimic nu poate exista decât ca obiect al conștiinței. Răspunsul său la scepticismul referitor la natura și existența lumii exterioare constă în afirmația

că lumea care ne apare ca având înțeles *este* chiar lumea reală, iar postularea unei alte lumi care ar putea exista sau nu este lipsită de sens.

Husserl s-a interesat, de asemenea, de analiza fenomenologică a timpului: experiența duratei însăși așa cum îi apare conștiinței. Timpul este fundamental constituirii experiențelor. Analiza fenomenologică a timpului privește esența timpului așa cum acesta apare: cu alte cuvinte, ceea ce este implicat în mod necesar și invariabil în aparența a ceea ce este temporal. Husserl spune că fiecare experiență reală este una care durează, iar această durată se desfășoară în cadrul unui flux continuu, plin și fără sfârșit de durate care formează o unitate infinită; fiecare moment prezent al experienței — fiecare acum — este mărginit de un înainte și un după.

În ultima parte a vieții, Husserl a introdus conceptul de *Lebenswelt*: „lume-trăită". Înaintea oricărei teoretizări, inclusiv a filosofării, suntem confruntați cu lumea așa cum aceasta apare în viață. *Lebenswelt* este, într-un anume sens, primordială: științele teoretice sunt derivate din, sau parazitează înțelesul său. Obiectele ne apar de la început încărcate cu o semnificație care trimite dincolo de ele însele: înțelesul lor trimite la propriul lor orizont, care nu este de obicei prezent în experiență, și le definește ca fiind obiectele care sunt, indicând contextul în care obiectele apar. Sensul percepției fațadei unei case include, printre multe alte lucruri, partea din spate, nevăzută, a casei respective. Husserl a fost, de fapt, preocupat să evite solipsismul prin punerea în discuție a dependenței obiectelor intenționale de intersubiectivitatea unei comunități formate din Euri individuale. Esența sau sensul obiectelor așa cum sunt acestea percepute trimite adeseori dincolo de conștiința mea subiectivă și depinde de conștiința altora. Acest lucru este evident dacă ne gândim la înțelesul pe care îl are pentru noi o mare operă de artă. Aflați în fața ei, ni se pare că ea constituie un argument în favoarea respingerii fenomenologiei eidetice. Unii comentatori chiar au privit-o în acest fel, însă, în ceea ce privește gândirea lui Husserl, nu pare să existe o discontinuitate între opera sa de început și cea de mai târziu. Alți critici au interpretat tardivul *Lebenswelt* ca pe o indicație a faptului că intuițiile eideice — esențele — pe care le căutam trebuie găsite în obiectele lumii așa cum este aceasta trăită.

Sartre

Jean-Paul Sartre (1905–1980) s-a născut la Paris. În 1924 a intrat la École Normale Supérieure, unde a studiat filosofia, iar în 1929 a început să predea filosofia. Din 1933 până în 1935 a studiat la Berlin și Freiburg. În timp ce era încă student, Sartre a întâlnit-o pe Simone de Beauvoir, de care l-a legat o prietenie ce avea să dureze întreaga viață. În 1939 s-a înrolat în armata franceză; din cauza vederii slabe, a fost repartizat în sectorul noncombatant; în 1940 a fost

luat prizonier de germani. Experiența captivității avea să-i rectifice opiniile asupra adevăratei naturi a libertății umane. Războiul i-a deșteptat, de asemenea, interesul pentru politică. În 1941 a fost repatriat; s-a întors la Paris, unde a predat filosofia și a luat parte în mod activ la Rezistență.

Există o puternică influență germană asupra filosofiei lui Sartre, influență care s-a manifestat începând cu educația sa protestantă calvinistă. Mulți dintre filosofii care l-au influențat pe Sartre fac parte din tradiția intelectuală germană, precum Kant, Hegel, Husserl și Heidegger (1889–1976). Însă o influență mereu prezentă în gândirea unui filosof francez ca Sartre este reprezentată de Descartes. Faptul că vorbim de influențe nu implică în mod necesar subscriere, bineînțeles. Un timp, Sartre a fost într-o relație apropiată cu filosoful și contemporanul său Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). După război, Sartre a devenit unul dintre fondatorii revistei literare și politice *Les temps modernes*. A început să fie din ce în ce mai implicat în controversele politice și ideologice contemporane lui; a luat parte la încercarea nereușită de a înființa un partid politic socialist, dar noncomunist. Scrierile sale politice de mai târziu militează pentru o formă de marxism pe care încearcă să-l reconcilieze cu filosofia sa existențialistă.

Este dificil să facem o caracterizare generală a existențialismului. Existențialismul a fost definit ca o formă de antiintelectualism, iraționalism sau subiectivism; însă viziunea existențialistă expusă aici nu acceptă nici una dintre aceste descrieri. Punctul de vedere susținut aici este că existențialismul este o filosofie preocupată să se întoarcă la ceea ce ea consideră a fi descrierea logică anterioară a ce este probabil să fie o ființă umană înaintea adaosului unei viziuni despre lume bazată pe o teoretizare presupus detașată sau dezinteresată. Semnificația filosofică a acestei idei este viziunea existențialistă conform căreia lumea-așa-cum-este-ea-pentru-ființele-umane, lumea-umană, caracterul uman al lumii este, înaintea oricărei speculații metafizice și științifice, presupus în mod logic de orice astfel de speculație. Motivația acestui lucru este dată de faptul că deținerea de către noi a oricăror concepte și categorii, dintre care unele trebuie implicate în orice discuție posibilă despre lume, depinde din punct de vedere logic de practicile și interesele noastre ca ființe umane, fără de care conceptele și categoriile — sau, mai general, sensurile și semnificațiile — nu ar mai apărea deloc. Semnificația lumii și a obiectelor ei, care se naște din practică și acțiune, este presupusă de toate categoriile distilate ale unui observator sau spectator intelectual dezinteresat. Faptul de a fi un spectator detașat nu este modul primar din punct de vedere logic de a-fi-în-lume. Faptul că există o „lume", ca și obiecte având diverse semnificații și sensuri, depinde de și nu poate fi separat de semnificațiile și sensurile pe care le au pentru ființele umane ca rezultat al intereselor și activității umane.

Poziția existențialistă ne cere să ne eliberăm de autoritatea diverselor supoziții metafizice moștenite despre lume și despre noi înșine. Unul dintre punctele

de vedere metafizice cele mai profund întipărite în noi este cel conform căruia am putea, logic vorbind, să existăm drept conștiințe sau gândiri autonome pure, indiferent dacă există o lume exterioară sau nu. O altă speculație este aceea că realitatea poate fi redusă fie la o substanță materială, fie la una mentală. Argumentul existențialist este că trebuie să ni se reamintească faptul că astfel de speculații metafizice folosesc concepte al căror sens parazitează angajările noastre concrete ca ființe umane — practicile, acțiunile și interesele noastre; speculațiile metafizice depind din punct de vedere logic, în ceea ce privește posibilitatea formulării lor inteligibile, de termeni ale căror înțelesuri apar tocmai din faptul că *nu* avem un punct de vedere dezinteresat sau detașat. Se pot face aici comparații utile între existențialism și filosofia de mai târziu a lui Wittgenstein, în care acesta spune că ceea ce este dat este „forma vieții". Sensurile și semnificațiile obiectelor ca fiind de un anumit fel, care sunt logic necesare pentru orice „viziune" asupra lumii — orice descriere inteligibilă și teoretizatoare asupra lumii — nu apar așa cum apar decât atunci când se referă la caracteristici, interese și activități partizane specific umane, sau când se referă la entități suficient de asemănătoare ființelor umane; iar obiectele având sens și semnificație nu ar apărea deloc dacă nu ar exista o formă de angajare activă în lume.

Scopul general urmărit de gândirea occidentală în cadrul metafizicii și al științei a fost cu totul altul decât acela al existențialismului. Scopul științei, de exemplu, este să elaboreze ceea ce este privit ca o descriere superioară „obiectivă" a lumii, eliberată de perspective individuale: să producă un corp de adevăruri despre lume a căror validitate să se susțină indiferent de contingențele perspectivelor spațiale, temporale sau cognitive, și care să reflecte lumea independent de folosirea practică sau instrumentală a obiectelor din lume. Cele mai evidente exemple de astfel de adevăruri nonperspectivale sunt acelea ale matematicii și logicii, precum $2 + 2 = 4$, care este adevărat oricum l-ai privi, ca să spunem așa; un astfel de adevăr este un adevăr necesar. Adevărurile literalmente perspectivale, cum sunt „Turnul este foarte mic" (privit de pe dealul care îl depășește în înălțime) sau „Apa de baie este fierbinte" (comparativ cu mâna mea rece) sunt adevărate numai raportate la o perspectivă, și ar fi false dacă situația care determină perspectiva s-ar schimba — dacă aș coborî de pe deal, sau dacă aș percepe apa cu o mână încălzită. Ceea ce argumentează existențialismul este că noțiunile folosite pentru a descrie lumea ca fiind de un anume fel, o lume despre care se spune că include anumite tipuri de obiecte, nu ar apărea decât în cadrul unei relații practice cu lumea, care, în cazul nostru, este calitatea noastră de a fi oameni. Descrierile adevărate sau false ale lumii depind pentru formularea lor de înțelesuri care apar numai datorită proiectelor umane practice. Conceptul de „birou", ca și lumea care conține birouri, nu ar fi apărut dacă nimeni nu ar fi scris nimic și dacă nu ar fi făcut lucrurile obișnuite care ne fac să numim un anumit obiect „birou"; fără un anumit tip de comportament, conceptul de „birou" nu ar fi apărut

niciodată. Existențialismul subminează aspirația către existența și capacitatea noastră de a poseda singura descriere sistematică și adevărată a întregii lumi, pentru că existențialismul neagă faptul că ar putea apărea vreo descriere dacă, în baza presupunerii existenței unei explicații universal valabile, s-ar face încercarea de a descrie lumea din punctul de vedere al unui spectator în întregime detașat. Un asemenea punct de vedere ar fi o „viziune de niciunde", o expresie care ascunde poate prea puțin faptul că nu ar fi vorba de nici o viziune.

Toate acestea nu înseamnă că știința și abstracția greșesc întotdeauna într-un fel sau altul, ci mai degrabă că viziunea noastră obișnuită asupra lumii, în cadrul căreia obiectele, evenimentele și chiar noi înșine avem diverse înțelesuri sau semnificații, nu poate fi eliminată ca un adaos ornamental al modului pur și simplu contingent în care se întâmplă să intrăm în contact cu lumea, în favoarea unui sistem presupus superior de categorii descriptive care au un grad mai mare de validitate universală datorită faptului că sunt independente de contingența situației noastre ca ființe umane implicate concret în lume. Pentru că înțelesurile și semnificațiile, și deci posibilitatea de a le descrie ca adevărate sau false, nu ar apărea în lume fără interesele, practicile, proiectele și acțiunile noastre subiective și îndreptate către anumite scopuri. Obiectele — de exemplu, ciocanele — au înțelesurile pe care le au pentru noi datorită funcției lor de piedici sau instrumente ale proiectelor umane. Existențialismul privește propunerea de a adopta o filosofie subiectivă sau una obiectivă drept o greșeală: ambele poziții sunt bazate pe concepția greșită după care realitatea poate fi separată complet de toate concepțiile, că, într-un fel, putem avea acces direct la realitate, independent de toate descrierile acesteia.

Multe dintre aceste argumente se regăsesc în reacția lui Sartre la adresa fenomenologiei lui Husserl. În *Ființa și neantul,* Sartre semnalează necesitatea unei fenomenologii existențiale. Este important să notăm, în această privință, influența semnificativă asupra lui Sartre a monumentalei opere a lui Heidegger *Ființă și timp* (1927). Germenii filosofiei existențiale a lui Sartre se găsesc în scurta lucrare *Transcendența Eului.* Filosofia fenomenologiei pure a lui Husserl se inspiră într-o bună măsură din Descartes. Husserl susține ideea conform căreia conștiința este esențialmente intențională; cu alte cuvinte, conștiința se definește și se distinge ca fiind unică prin faptul că se referă la ceva; dacă suntem conștienți, suntem întotdeauna conștienți *de* ceva care are o anumită semnificație sau înțeles. Sartre este pe deplin de acord cu această idee. Însă înțelesurile către care tinde fenomenologia lui Husserl sunt caracteristicile pure, esențiale sau definitorii ale obiectelor de care suntem conștienți. În descrierea lui Husserl, pentru a ajunge la esențele pure ale obiectelor conștiinței trebuie în primul rând să eliminăm acele caracteristici care nu sunt necesare pentru ca lucrul de care suntem conștienți să fie ceea ce este. Rezultatul imediat al acestei „puneri între paranteze" este suspendarea judecății referitoare la existența sau nonexistența lucrului de care

suntem conștienți. Scopul acestui demers este de a găsi caracteristicile pe care un lucru trebuie să le aibă din orice „punct de vedere", dacă este ca el să rămână tipul de lucru care este. Gândirea care circumscrie această idee este cea carteziană, conform căreia ceea ce este adevărat despre un obiect din orice punct de vedere — fiind adevărat independent de orice perspectivă, și nedepinzând, astfel, de un punct de vedere particular — descrie modul în care lucrurile sunt în ele însele, eliberate de contingențele a ceea ce le este adăugat de punctul nostru de vedere, în sensul său cel mai general. Această viziune asigură posibilitatea unei perspective transcendentale asupra lumii și a unei științe a esențelor. Husserl presupune că procesul de punere între paranteze suspendă judecata referitoare nu numai la existența lumii fizice, ci și la Eul empiric individual și contingent; ce rămâne este ceea ce Husserl numește Eul transcendental, care este esența conștiinței sau conștiința ca atare. Imaginea care rămâne este aceea a unui Eu transcendental sau pur spectator care intuiește esențele sau înțelesurile pure care sunt prezente în sau imanente conștiinței și experienței, esențe eliberate de orice supoziții contingente despre existența lumii sau a Eurilor individuale, ca și de cele referitoare la folosința practică a obiectelor în cadrul proiectelor specific umane.

Cele două noțiuni, cea de perspectivă transcendentală și aceea de Eu transcendental, sunt interrelaționate și supuse amândouă, ca ținte principale, atacului lui Sartre îndreptat împotriva lui Husserl. Poziția lui Sartre este aceea că nu există o perspectivă dezinteresată pură transcendentă, și nici un Eu transcendental. Eul transcendental trădează doctrina intenționalității esențiale a conștiinței, pentru că postulează existența unei conștiințe pure a unor obiecte care sunt și ele moduri ale conștiinței, o conștiință care nu se mai referă la acte concrete de conștiință ale unor obiecte intenționale particulare *din lume*. Sartre respinge subiectivizarea doctrinei intenționalității. Punctul său de vedere este că nu există nici o perspectivă transcendentală și nici o conștiință pură sau transcendentală detașate de lume, deoarece conștiința are sens numai în relație cu o conștiință a obiectelor din lume care nu sunt moduri ale conștiinței. O viziune pură, pasivă și dezinteresată a lumii este imposibilă, în opinia lui Sartre, pentru că, în lipsa actelor intenționale particulare care apar ca urmare a existenței noastre ca ființe-în-lume angajate în ceea ce interesează în mod concret ființele umane, conștiința nu ar mai apărea deloc, de vreme ce existența conștiinței este definită prin faptul de a fi conștiință a ceva diferit de conștiința însăși: ceva care este nonconștiință. Conștiința nu este un *lucru*, nici măcar un lucru transcendental „din afara" lumii. Dacă toate actele intenționale reale, direcționate către ceva diferit de conștiință — pe scurt, orice conștiință *de* — sunt înlăturate, atunci conștiința dispare pur și simplu; astfel încât nu poate exista un Eu transcendental dezinteresat „în afara" lumii.

Fenomenologia devine existențială atunci când se realizează faptul că lumea și conștiința sunt interrelaționate în mod logic: cu alte cuvinte, conștiința nu poate avea nici un sens (în forma unui Eu transcendental) dacă este separată de

conștiința intențională a unor obiecte care nu sunt, ele însele, moduri ale conștiinței. Inversul afirmației este, de asemenea, adevărat: „lumea" nu are nici un sens dacă este separată de sensul a ceea ce este ea, sens ce apare ca urmare a angajării reale a ființelor umane în lume, cu scopul de a-și realiza interesele specific umane. Una dintre consecințele acestei viziuni este prăbușirea dualismului spirit–corp, care presupune că ar mai putea exista un sens al conștiinței după ce toată lumea ar fi distrusă, ca și un sens al „lumii" în afara sensului care apare ca rezultat al angajării conștiinței în urmărirea intereselor, scopurilor și țintelor umane. Lumea pentru noi este o lume a semnificațiilor și înțelesurilor pe care nu le-ar avea fără noi. Nu există înțelesuri sau esențe pure ale lucrurilor care așteaptă să fie descoperite de o conștiință pură dezinteresată; faptul că există lucruri separate recognoscibile, care au anumite semnificații, este datorat numai contactului nostru practic cu lumea în vederea realizării diverselor scopuri și interese umane. Nu i se poate acorda nici un sens ciocanului — ce se înțelege printr-un „ciocan" —, independent de rețeaua formată de alte obiecte și de *acțiunile* oamenilor concreți. Semnificația unui obiect cum este ciocanul nu ar apărea așa cum apare dacă nimeni nu ar face niciodată nimic; *ciocanul* apare ca tipul de obiect care este din cauza diverselor acțiuni umane. În cazul unei ființe pur spectatoriale sau contemplative, detașată complet de lume, înțelesurile și semnificațiile obiectelor, prin care un obiect particular devine un obiect anume, nu ar apărea deloc. Conștiința constă, în mod strict, în acte intenționale — suntem conștienți atunci când avem conștiința *unor* obiecte *de* un anumit tip —, însă astfel de obiecte intenționale sau care au o destinație nu ar apărea dacă am fi niște spectatori pur pasivi. Ființele umane există ca ființe-în-lume active, și nu ca Euri pure; suntem conștiințe „aruncate" în lume și trebuie să-i facem față acesteia; numai în calitatea noastră de agenți aflați în confruntare cu lumea ne apare vasta și complicata rețea de sensuri și semnificații ale obiectelor pe care le întâlnim. Orice teoretizare abstractă referitoare la lume este logic dependentă de angajarea noastră inițială, naturală și activă în lume. Fenomenologia devine existențială atunci când evită să se ocupe de structura unui presupus ținut de esențe abstracte pure, care ne rămân după ce ne situăm într-o poziție transcendentală separată de implicarea practică în lume: spre deosebire de acest demers, fenomenologia existențială cercetează structura sensurilor și semnificațiilor pe care le are lumea așa cum ne apare aceasta în viața de fiecare zi, ca lume-trăită. Suntem încastrați *în* lume: lumea-așa-cum-este-pentru-ființele-umane.

Lumea nu încetează să existe atunci când noi încetăm de a exista; însă, în măsura în care este un sistem de sensuri și semnificații, ea este o lume umană, pentru că sensurile și semnificațiile sunt produse ale activităților și intereselor noastre umane. În acest sens, atunci când moare un om, o lume moare împreună cu el.

Aceleași argumente existențialiste le găsim în lucrarea *Ființă și timp* a lui Heidegger. Din nou, se pune accentul pe faptul că suntem „aruncați" în lumea

semnificațiilor-pentru-ființele-umane. Semnificația pe care lumea o are ca ustensilă, prin intermediul angajării noastre concrete active în lume în vederea realizării scopurilor și intereselor umane, este lumea „disponibilă" (*zuhanden*), care este logic presupusă de către descrierea detașată pasivă a lumii „aflate la îndemână" (*vorhanden*) din științele naturale.

În acest fel, existențialismul subminează imaginea omului alienat sau înstrăinat de lume. Lumea nu este înainte de toate un loc de care ne distanțăm, nefavorabil valorilor și semnificațiilor umane. Lumea este, în primul rând, un loc având semnificație umană — este lumea noastră — și nu există nici un motiv de a disprețui lumea alcătuită ca o rețea de obiecte semnificative pentru ființele umane pentru a o înlocui cu o viziune detașată a lumii „așa cum este ea cu adevărat", o lume devenită străină și lipsită de semnificații umane. Realitatea umană este un *Dasein* (a-fi-acolo): cu alte cuvinte, noi existăm întotdeauna ca ființe-*în*-lume, și nu detașați de ea. Așa cum subliniază Heidegger, suntem „azvârliți" sau „aruncați" (*geworfen*) într-o lume cu care relația primară a *Dasein*-ului nostru este una de „preocupare" sau „grijă" (*Sorge*), în cadrul căreia unele obiecte sunt mai importante decât altele; lumea nu este neutră sau plată, având toate semnificațiile situate pe același nivel. Semnificația pe care o au lucrurile este legată inextricabil de tipul de ființe care suntem; nu intrăm în relație cu lumea ca niște conștiințe dezinteresate și incorporale, ci ca agenți corporali.

În romanul lui Sartre *Greața* îl găsim pe autor preocupat de problemele expuse mai sus. În *Greața*, Roquentin, personajul principal, este un raționalist deziluzionat. Putem începe prin a distinge între noțiunile de existență și esență: existența unui lucru se referă la faptul *că* el este, în timp ce esența lucrului se referă la *ceea ce* este. Luate individual, ca existând în mod concret, lucrurile precum copacii sunt întotdeauna înțelese sau explicate inadecvat de către sistemele raționale conceptuale proiectate pentru a ordona lumea și a o face inteligibilă. Sartre pare să se refere aici la noțiunea riguroasă de explicație care implică legături deductive sau de succesiune între concepte. Astfel de relații există în domenii precum geometria: toate proprietățile unui triunghi derivă cu necesitate din definiția sa inițială, adică din esența sau „ceitatea" sa; nici o calitate a triunghiului ca atare nu este „superfluă"; tot ceea ce se referă la el este explicat ca o necesitate care urmează din ceea ce este; nu există nimic despre un triunghi care să fie lăsat pe dinafară în procesul de derivare a caracteristicilor sale din esența sa. Cu alte cuvinte, toate proprietățile unui triunghi urmează cu necesitate din esența sa, astfel încât nimic nu rămâne neexplicat. Cu toate acestea, nici existența obiectelor în lume, nici natura existenței lor în întreaga lor particularitate nu pot fi explicate de vreun sistem conceptual de esențe. Faptul că un obiect există și caracteristicile în virtutea cărora există ca obiect individual nu sunt explicate prin deductibilitatea lor din vreun sistem de concepte universale. Numai într-un domeniu al esențelor, care nu există, suntem în posesia explicațiilor

depline în ceea ce privește întrebarea de ce sunt lucrurile așa cum sunt, pentru că, în domeniul esențelor, proprietățile pe care le are un lucru sunt toate acele proprietăți derivate în mod logic din esența sa și numai ele: „ceitatea" sa[26].

Relațiile între diferitele esențe dau naștere, de asemenea, la legături necesare. Însă între obiectele din lume nu există astfel de legături necesare, pentru că obiectele, atât în existența lor individuală, cât și în natura lor, transcend și nu sunt epuizate de conceptele universale care au drept scop punerea în lumină a esenței lor. În măsura în care obiectele din lume sunt subordonate conceptelor universale, pot exista legături necesare între ele; însă nici un obiect particular existent nu poate, tocmai datorită existenței și particularității sale, să fie explicat sau descris în întregime de concepte universale; astfel, relațiile cauzale pe care năzuim să le descriem ca existând între obiecte particulare din lume sunt contingente și lipsite de necesitate logică. Esențele sunt cu necesitate inadecvate în ceea ce privește descrierea completă a obiectelor particulare din lume, pentru că ele nu pot capta particularitatea și specificitatea acestora. Există o legătură logică necesară între faptul că *X* este ceea ce este — un triunghi — și faptul că are suma unghiurilor interne egală cu 180 de grade; însă nu există o astfel de legătură necesară și deductivă între evenimentele din lume. Nu există o relație de succesiune logică între punerea ceainicului pe foc și faptul că apa din el dă în fiert, indiferent de câte ori am observat apariția împreună a acestor evenimente în trecut; un eveniment nu poate fi dedus din altul. În acest sens, Sartre exprimă, în *Greața,* o poziție foarte apropiată de aceea a lui Hume. Prin chiar universalitatea sa, un concept abordează și explică un obiect — dă o motivație pentru care obiectul este așa cum este — numai în măsura în care obiectul se înscrie într-o clasă generală, care nu privește caracterul său individual. Putem examina un obiect, de exemplu, în măsura în care se înscrie în clasa copacilor; însă această judecată nu explică existența și toate caracteristicile *acelui* lucru pe care l-am numit „copac". Existența sa — specificitatea sa — nu urmează din descrierea sa ca fiind un copac, și nici majoritatea caracteristicilor specifice *acelui* copac *individual* — asprimea, culoarea, duritatea sa; acestea rămân în afara conceptului de „copac" Ele sunt contingente, neexplicate, adiționale, accidentale; sunt „absurde" prin aceea că le lipsește o explicație sau o rațiune suficientă; nu există rațiune suficientă referitoare la faptul că sunt într-un fel mai degrabă decât în altul.

În *Greața*, Sartre menționează și alte obiecte, în afară de geometrie, care au caracteristicile unei inteligibilități complete, precum muzica și povestirile; există o rațiune suficientă pentru ca acestea să fie într-un fel mai degrabă decât în altul, pentru că au o logică internă desăvârșită, care se deosebește de orice existență individuală manifestă. Se poate sparge sau strica o înregistrare a *Simfoniei a cincea* a lui Beethoven, dar nu se poate sparge sau strica *Simfonia a cincea* însăși, pentru că aceasta constă, ca simfonie, în relații abstracte între fapte muzicale

idealizate care nu există în realitate. Nimic nu este superfluu într-o operă de artă: este *ceea ce* este.

Una din modalitățile de a interpreta *Greața* este a o gândi ca pe o împlinire a coșmarului lui Hume sau ca pe colapsul tuturor conceptelor kantiene presupus necesare: ni se reamintește în carte contingența brutală a relațiilor dintre obiectele și evenimentele din lume prin zugrăvirea unei lumi în care ordinea cauzală pe care o credem de la sine înțeleasă se năruie. La limită, chiar și capacitatea noastră de a înscrie obiectele în cadrul categoriilor inteligibile se prăbușește. *Acea* rădăcină particulară de acolo are caracteristici care nu sunt epuizate de descrierea sa ca fiind un fel de pompă. Există o scenă esențială în *Greața* în care, într-un parc, rădăcina unui copac se manifestă ca un simplu „ceva" individual neclasificat — existența sa pură își face apariția eliberată de conceptul identificator a ceva asemănător formei unui cuib de porumbei construit cu meșteșug. Lumea este trăită ca nemaicomportându-se în conformitate cu acțiunea noastră de conceptualizare ordonatoare, în virtutea căreia facem ca ceea ce se întâmplă să devină inteligibil și explicabil; acest lucru, ca și adaosul inexplicabil din punct de vedere rațional al caracteristicilor individuale ale lucrurilor și al existenței înseși, induce „greața" dezorientatoare despre care vorbește Sartre. Imaginea pe care o avem asupra lumii este construită pe baza faptului că acest obiect, pentru că este de un anumit fel, se va comporta într-un mod determinat; în *Greața*, însă, Sartre descrie o lume în care obiectele individuale nu se mai comportă potrivit tipului căruia îi aparțin, pentru că, fiind obiecte individuale, nu sunt epuizate de esențe.

Mai există un lucru important care apare în *Greața*: faptul că suntem liberi. Suntem liberi, iar în sensul lui Sartre „absurzi", pentru că, mai mult decât obiectele fizice precum copacii, nu suntem determinați de o esență; nu avem, într-adevăr, nici o esență. Existența noastră precede esența noastră: în primul rând *suntem*, și abia după aceea, prin intermediul a ceea ce *facem*, ne învestim cu o esență sau cu o identitate definitorie. Nu avem o esență sau o natură predeterminată care să ne asigure un loc în lume și un caracter dat: suntem obligați să fim liberi și să ne construim pe noi înșine prin intermediul acțiunilor noastre. Nu putem trece responsabilitatea pentru ceea ce suntem asupra unor standarde obiective aflate în afara noastră: trebuie să ne luăm responsabilitatea alegerilor noastre, care fac să fim ceea ce suntem. Conștiința responsabilității născându-se din adevărul conform căruia nu există un Eu preexistent care să fie „adevăratul Eu", Eul dobândindu-și identitatea numai prin ceea ce facem ca urmare a unei alegeri inițiale și, în ultimă instanță, lipsite de temei, face să apară angoasa (*Angst*). Trecerea responsabilității pentru ceea ce facem asupra altui lucru decât noi înșine este ceea ce Sartre numește „inautenticitate" sau trăire în „rea-credință" (*mauvaise foi*); abdicarea de la responsabilitatea noastră pentru ceea ce suntem și facem este văzută de Sartre ca un fel de autoiluzionare; este ca și când știm de fapt că suntem responsabili pentru ceea ce suntem prin intermediul a ceea ce alegem să

facem, dar adeseori nu reușim să privim în față acest adevăr incomod. Libertatea nu este un lucru pe care îl putem evita, ci o parte inseparabilă a calității de a fi om. De exemplu, prin faptul că nu ne sinucidem alegem să trăim. Nu putem, bineînțeles, să ne izolăm de situațiile în care trebuie să alegem, însă avem întotdeauna posibilitatea unei alegeri libere — chiar dacă aceasta constă numai în a nu fi de acord sau a spune „nu". A trăi având conștiința adevărului libertății mele înseamnă a trăi „autentic"

O persoană nu este niciodată pur și simplu identificabilă cu o etichetă aplicată acesteia care are drept scop să-i definească esența. Astfel, un chelner este chelner în sensul predicativ al lui „este", însă nu este chelner în sensul identificator al lui „este"; faptul de a fi chelner nu este esența sa — „persoana X = chelner" este o afirmație falsă —, astfel că ceea ce face o persoană nu este logic determinat de o esență. Într-adevăr, nu există nimic despre care să pot spune că sunt acel lucru în sensul identificator al lui „a fi". Ceea ce *sunt* este mereu remodelat prin acțiunile mele: numai după moarte există posibilitatea unor judecăți finale referitoare la felul de om care sunt, pe care nu le mai pot respinge. Viața cea mai strident „inautentică" ar fi aceea în care îmi neg propria libertate prin faptul că îmi privesc Eul ca fiind la fel de lipsit de inițiativă ca un obiect; acest lucru s-ar putea întâmpla pentru că așa mă consideră ceilalți. Actul de „rea-credință" implică pur și simplu renunțarea la încercarea de a determina și de a-mi asuma responsabilitatea pentru viitorul meu pentru că privesc o etichetă pe care mi-am aplicat-o ca fiind constrângătoare și suficientă pentru a determina ceea ce voi face; însă asemenea lucruri nu vor fi niciodată suficiente pentru a-mi determina acțiunile, pentru că pot întotdeauna să încerc să mă revolt împotriva condițiilor situației mele.

Nimic legat de convingerea existențialistă că suntem liberi nu implică faptul că trebuie să acționăm la întâmplare sau în mod capricios, așa cum se sugerează uneori, pentru că a alege să acționezi la întâmplare sau capricios este numai una dintre alegerile pe care le putem face. Ceea ce este important este că orice alegere am face este acceptată ca fiind alegerea *noastră*; trebuie să ne luăm responsabilitatea pentru ea și pentru consecințele sale. Numai în acest fel, spune existențialistul, viețile noastre sunt „autentice". Existențialismul nu susține, așa cum se sugerează uneori, că scopul nostru trebuie să fie întoarcerea la un fel de „Eu real" interior, pentru că Eul nu are alt sens în afara aceluia de sumă a ceea ce face cineva; mai degrabă decât un Eu permanent, care subzistă de-a lungul timpului independent de ceea ce persoana respectivă face, Eul este remodelat constant prin acțiune. Concepția unui Eu independent de acțiunile persoanei ar fi, într-adevăr, o nouă cale către „reaua-credință", pentru că sugerează că pot face un lucru fiind în același timp, într-un fel de sanctuar interior al „Eului real", un altul. Nu pot să-mi trădez prietenul și să refuz să accept tipul de persoană care mă face să fiu acest act spunând că „în Eul meu interior" i-am fost loial, pentru că Eul — ceea ce sunt — este construit din alegerile pe care le fac.

Încercarea de a raționaliza în întregime lumea existentă alcătuită din lucruri particulare concrete prin închiderea acesteia într-un sistem de concepte universale abstracte sau „ceități" nu are sorți de izbândă. Cu toate că nici o limbă care funcționează descriptiv nu poate exista fără a poseda un anumit grad de abstracție, putem să-i sporim gradul de concretețe și particularitate, și nu să-l privim ca generând o viziune inferioară a lumii care trebuie „redusă" la ceva mai universalizabil. Încercarea de a impune o astfel de structură inteligibilă universal validă falsifică, de fapt, lumea: falsifică unicitatea și particularitatea experiențelor sau întâlnirilor noastre cu lumea. Chiar și atunci când spunem doar că *x* și *y* sunt ambele roșii, trecem cu vederea deosebirile — probabil nuanțele de roșu — care fac ca *x* și *y* să fie obiecte particulare concrete, deformând astfel realitatea în încercarea de a-i include pe *x* și *y* într-o schemă de categorii descriptive. Unicitatea și particularitatea experiențelor noastre nu trebuie respinse ca fiind lipsite de valoare în favoarea aprecierii experiențelor ca fiind simple exemplificări ale anumitor clase sau tipuri generale.

Natura relațională, dar distinctă a conștiinței și lumii se reflectă în ontologia expusă de Sartre în *Ființa și neantul*. Tipurile fundamentale de ființări existente sprijină ideea conform căreia conștiința nu poate fi autonomă, izolată, un tărâm „interior" lipsit de legătura cu conștiința *unei* lumi obiective existente care nu face parte din conștiință, iar lumea are semnificație, în primul rând, pentru că face parte din proiectele și acțiunile umane. Sartre identifică două categorii fundamentale sau feluri de ființare.

(a) *être-en-soi*: ființarea-în-sine. Lucruri sau ființări nonumane

(b) *être-pour-soi*: ființarea-pentru-sine. Ființări conștiente sau conștiente de sine.

El mai identifică o categorie adițională importantă de ființare:

(c) *être-pour-autrui*: ființare-pentru-alții. Ființare, îndeosebi a persoanelor, care se naște din relațiile cu ceilalți.

Împreună, acestea formează lista completă, ireductibilă și din care nu poate fi eliminat nimic, a felurilor de ființare sau categorii ontologice; acestea sunt ceea ce suntem obligați să spunem că trebuie să fie, orice altceva ar mai exista în plus, dată fiind natura sau structura conștiinței.

Ființarea-în-sine este ființarea caracteristică obiectelor inanimate, inerte și nonumane. Spre deosebire de aceasta, ființarea-pentru-sine este tipul de ființare a conștiinței. Cele două tipuri apar, puse laolaltă, ca ființare-în-lume. Conștiința, pentru-sinele, se naște numai prin intermediul faptului de a fi conștientă de ceva, altceva decât sine; cu alte cuvinte, este vorba de conștiință a în-sinelui, a nonconștiinței, lucrul de care este conștientă conștiința nefiind în-sinele. Sartre dorește să susțină ideea conform căreia conștiința nu este orice tip de lucru; conștiința este o negativitate, o lipsă, sau un neant. Conștiința nu este un lucru care apare ca negare a obiectelor conștiinței. Natura primară a conștiinței este intenționalitatea

sa: ea depinde, pentru existența ei, de alte lucruri decât ea însăși, de care este conștientă. Conștiința se ivește ca o conștientizare a faptului de a nu fi — ca o separare de — obiectele de care este conștientă. Suntem conștienți de un obiect *X*, iar ființarea conștiinței este o negație, împreună cu o conștientizare simultană a faptului de a-nu-fi-*X*. Conștiința nu este un neant absolut, ci realizarea faptului că nu este — nu este absorbită în — obiectele care sunt obiecte ale conștiinței. Dacă sunt conștient de o masă, ființarea conștiinței constă în faptul că sunt conștient de a-nu-fi-masă. În cadrul conștiinței noastre referitoare la obiectele conștiinței suntem, în același timp, conștienți la un mod prereflexiv de faptul că suntem conștienți. Conștiința faptului că suntem conștienți nu poate fi redusă la o relație subiect/obiect, pentru că altminteri am aluneca pe o pantă regresivă infinită a conștiințelor, iar conștiința de a fi conștienți de noi înșine nu ar mai apărea niciodată. A fi conștienți de *X* înseamnă a fi conștienți că suntem non-*X*, pentru că *ființarea* conștiinței în cadrul conștiinței noastre a obiectului *X* este conștiința de a-nu-fi-*X*. Dependența logică a existenței conștiinței de altceva decât ea însăși este o garanție a faptului că ea nu există ca un în-sine. Conștiința nu este ceva care poate fi separat de lume ca un Eu pur; mai degrabă, conștiința și Eul se nasc numai din *actele* de conștiință a obiectelor și din conștiința separării de aceste obiecte. Conștiința apare ca o realizare a faptului de a-nu-fi-obiectele-conștiinței; astfel, conștiința este un fel de neant sau negare. Conștiința nu este ceea ce este și este ceea ce nu este, de vreme ce nu și-a realizat încă potențialul a ceea ce poate fi.

Concepția lui Sartre asupra naturii conștiinței se leagă de concepția sa asupra libertății. Natura conștiinței, a pentru-sinelui, este de a nu fi un obiect sau un lucru. Faptul că ființa noastră nu este un lucru ne eliberează de legăturile de tip cauzal care guvernează domeniul în-sinelui. Nu există un Eu sau Sine fix, în sensul cartezian, iar conștiința nu trebuie identificată cu Eul. Eul sau Sinele reprezintă viziunea noastră asupra totalității alegerilor intenționale libere pe care le-a făcut conștiința în trecut, astfel încât ceea ce este Eul se poate schimba în viitor prin intermediul alegerilor sale libere încă neactualizate sau potențiale. Ne creăm propria esență — ceea ce suntem — prin intermediul alegerilor noastre și suntem, prin urmare, în întregime responsabili pentru ceea ce suntem. Suntem libertatea noastră; „ceitatea" noastră este alegerea noastră. „Reaua-credință" apare atunci când interpretăm „a fi"-ul predicativ referitor la ceea ce suntem — suntem chelneri, lași, mincinoși, francezi — ca și când ar fi „a fi"-ul identității care definește o esență, și abdicăm de la responsabilitatea noastră cu privire la ceea ce facem în virtutea unei explicații care este dedusă din presupusa noastră natură esențială fixă care, am putea argumenta, ne este impusă. Exemplificarea atotcuprinzătoare a „relei-credințe" este, astfel, faptul de a ne vedea pe noi înșine ca pe niște obiecte, ca și când am fi lipsiți de inițiativă: ca pe o ființare-în-sine. În mod similar, este de „rea-credință" faptul de a trăi ca și când valorile și atitudinile

ar rezulta din lume și nu din noi. Pentru a învinge angoasa (*Angst*) inerentă conștiinței libertății noastre trebuie să renunțăm la pretextul că nu avem de ales, prin adoptarea unor roluri, trăsături de caracter, valori și atitudini, ca și când acestea ne-ar fi impuse. Nu aleg condiția sau situația care îmi este impusă din afară, care este „facticitatea" mea, ci am întotdeauna libertatea de a alege ce să fac din ea. Încercăm să umplem neantul din noi cu acțiuni care definesc ceea ce suntem, însă ceea ce suntem este întotdeauna, până la moarte, incomplet, de vreme ce alegerile viitoare care caracterizează felul de persoane care suntem rămân întotdeauna deschise. Faptul de a fi nedesăvârșiți în ceea ce privește pentru-sinele înseamnă că putem fi liberi, pentru că avem puterea, spre deosebire de în-sinele care este doar ceea ce este, de a nu fi ceea ce suntem și de a fi ceea ce nu suntem.

În ceea ce privește ființarea-pentru-alții, Sartre respinge, în primul rând, presupozițiile dualiste ale „problemei celorlalte spirite". Se spune că problema apare din inferența problematică a ipotezei că ceilalți sunt conștienți ca și noi de comportamentul lor corporal. Sartre lichidează problema prin aceea că neagă faptul că bifurcarea celorlalți oameni în spirit și corp este posibilă. Recunoaștem moduri importante ale ființării noastre — precum, rușinea și vina — ca rezultat al faptului că trăim în relație cu ceilalți oameni și depindem de faptul că alți oameni care există sunt conștienți de noi. Atunci când îi percepem pe ceilalți, îi percepem imediat ca *persoane*, iar aceasta este o caracteristică primară a experienței noastre. Nu este de justificat nici o inferență referitoare la „alte spirite", pentru că o astfel de inferență nu are câtuși de puțin loc.

Multe dintre sensurile fundamentale ale lumii umane, lumea-așa-cum-este-pentru-noi, implică o intersubiectivitate care depinde de existența altor persoane. Înțelesurile pe care lumea le are pentru noi depind de recunoașterea faptului că ceilalți există. Experiența lumii ca lume publică, ca și experiența de mine însumi depind în diverse feluri, care au fiecare importanță, de acceptarea existenței celorlalți. A nega existența celorlalți ar însemna, printre altele, abandonarea unora dintre modurile fundamentale prin care lumea și eu însumi au semnificație pentru mine.

Una dintre modalitățile esențiale prin care intru în relație cu ceilalți este conștiința de a fi privit de o altă persoană, modalitate pe care Sartre o numește „Privirea" (*Le Regard*). Relația mea cu ceilalți constă în lupta împotriva faptului de a fi fixat de Privire și redus la stadiul de *obiect* pentru celălalt. Lupta este purtată pentru a-mi menține libertatea atunci când Privirea altora mă fixează ca pe un obiect identificabil. Pentru a-mi păstra libertatea, pot încerca să-i transform pe ceilalți în obiecte pentru mine și astfel să încerc să-i distrug ca sursă a Privirii. Astfel, fiecare persoană este aparent o amenințare pentru libertatea celuilalt. În același timp, însă, conștiința mea de sine reflexivă (ca opusă celei prereflexive) se naște numai din conștiința felului cum mă văd ceilalți. Faptul că mi-e rușine

de mine, de exemplu, este legat în mod necesar de faptul că mă văd pe mine așa cum m-ar vedea alții făcând lucruri înjositoare. Conștiința mea de sine derivă din faptul că adopt punctul de vedere al celuilalt referitor la comportamentul meu.

Recunoașterea reciprocă a libertății este constant compromisă de faptul că oamenii îi privesc pe ceilalți ca obiecte. A-l fixa pe celălalt ca pe o persoană care mă iubește, de exemplu, implică paradoxul că, pe de o parte, dorim ca dragostea celuilalt să fie acordată necondiționat, în timp ce, pe de altă parte, dacă este să-și dobândească valoarea ca dragoste de celălalt, iubirea trebuie să fie acordată în mod liber.

Implicațiile etice ale filosofiei lui Sartre sunt complexe, însă cea centrală este libertatea existențială. Existențialismul nu implică faptul că trebuie să facem pur și simplu ceea ce ne place și că nu există considerații morale care ne conduc; mai degrabă implică faptul că acele considerații morale pe care le alegem să ne conducă țin de responsabilitatea noastră. Însă aceasta nu înseamnă că ceea ce este bun sau rău din punct de vedere moral depinde doar de aprecierile individuale subiective sau de capricii. Existențialismul nu atrage după sine acceptarea ideii că nu există motivații sau justificări pentru acțiune independente de înclinațiile subiective. Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci nu ar mai apărea dileme morale în cadrul alegerilor mele libere; faptul că aceste dileme apar este un lucru pe care existențialismul îl acceptă în mod limpede și prin intermediul căruia îi este asigurată importanța libertății de alegere.

De vreme ce noțiunea de libertate și faptul de a trăi o viață „autentică", având conștiința acestei libertăți, sunt idei centrale ale filosofiei existențialiste în general, ca și standarde valorice în particular, este important să vedem dacă din noțiunea de „autenticitate" decurg anumite „directive" morale specifice. Una dintre consecințele care se profilează este aceea că noțiunea de viață „autentică" — o viață trăită cu conștiința libertății — apare cu mai multă claritate pe măsură ce suntem mai puțin conștienți de noi înșine ca fiind definiți de ceilalți. Însă strategia de a evada din prizonieratul Privirii celorlalți, prin faptul de a-i transforma, la rândul nostru, pe ceilalți în obiecte ne aduce, în cele din urmă, la punctul de unde am plecat. Pentru că, dacă îi privesc pe ceilalți ca pe niște obiecte, ajung să mă privesc și pe mine ca pe un obiect asemenea lor, demers care nu este altceva decât paradigma „relei-credințe" sau a „inautenticității". Acest lucru pare să implice o directivă morală referitoare la atitudinea față de ceilalți prin intermediul căreia noi și ceilalți putem colabora pentru a maximiza conștiința libertății vieților noastre — a „autenticității" acestora: refuzul mai accentuat de a ne defini unii pe alții ca obiecte. Prin acest refuz, mergem în direcția opusă a spiralei descendente a reificării reciproce prin încercarea de a nu porni de la definirea celorlalți ca obiecte. Dacă relațiile umane concrete permit sau permit cu ușurință un astfel de sprijin reciproc al libertăților, și care, în acest caz, ar fi aceste relații, acestea sunt alte probleme.

CAPITOLUL X

POZITIVISMUL LOGIC ȘI FALSIFIAȚIONISMUL: AYER, POPPER

Probabil că nu trebuie să facem o altă legătură între A.J. Ayer și Karl R. Popper decât aceea care se referă la faptul că amândoi au avut o mare influență asupra filosofiei occidentale din epoca de mijloc a acestui secol, influență care continuă până astăzi. În orice caz, una dintre legăturile istorice și intelectuale dintre ei este reprezentată de Cercul de la Viena; acesta a fost un grup ai cărui membri se întâlneau în anii '20 și '30 și care a dezvoltat filosofia pozitivismului logic, a cărei intenție era de a așeza filosofia pe baze solide, astfel încât sfera sarcinilor ei să fie limpede. Pozitivismul logic, prin intermediul unei teorii a sensului, implică eliminarea unei mari părți a problemelor filosofice tradiționale, și îndeosebi a celor metafizice și teologice, ca fiind literalmente lipsite de sens. Aceste considerații conduc către viziunea conform căreia cercetarea faptelor reale din lume ține doar de domeniul științei, și nu al filosofiei, ale cărei preocupări privesc exclusiv elucidarea conceptuală și sarcina lingvistică de a formula definiții precise. Atât Ayer, cât și Popper au participat la reuniunile Cercului de la Viena, însă în timp ce Ayer a devenit inițial un important avocat al vederilor acestuia, Popper, cu toate că era extrem de interesat, ca și Cercul de la Viena, de filosofia și metodologia științei, a criticat pozitivismul logic. Popper urmărește să separe știința de tot ceea ce nu este știință pentru a înțelege mai bine natura cunoașterii științifice. Nonștiința include pseudoștiința: domeniile care nu sunt științifice, dar pretind a fi astfel. De aici nu urmează că ceea ce este nonștiință, incluzând pseudoștiința, este literalmente lipsit de sens, așa cum presupunea pozitivismul logic, sau chiar neadevărat. Ayer a manifestat întotdeauna un mare interes pentru problema sensului, pe care Popper o socotește ca pe un domeniu de cercetare filosofică în mare măsură steril, dacă este privit ca un scop în sine. Ceea ce probabil îi unește pe Ayer și Popper, cu toate că nu sunt singurii care împărtășesc aceste opinii, este viziunea lor după care miezul filosofiei este epistemologia, și îndeosebi natura cunoașterii empirice.

Ayer

Alfred Jules Ayer (1910–1989) a fost educat la Eton și Christ Church, Oxford; profesorul său îndrumător de filosofie la Oxford a fost

Gilbert Ryle (1900–1976). După absolvire, s-a gândit să meargă la Cambridge pentru a studia cu Wittgenstein; în loc de asta, a mers, în 1932, la Viena, pentru a afla mai multe despre filosofia pozitivismului logic a Cercului de la Viena. După o scurtă perioadă petrecută la Viena s-a întors la Oxford și a devenit lector de filosofie la Christ Church. În 1936 a publicat lucrarea *Limbă, adevăr și logică*. În vreme ce în cadrul mișcării pozitivismului logic trebuie să admitem existența unor deosebiri de vederi, *Limbă, adevăr și logică* formulează în mod limpede ideile esențiale ale acestei doctrine. În 1940 Ayer s-a înrolat în Gărzile Țării Galilor și a lucrat în cea mai mare parte a războiului în cadrul spionajului militar. S-a întors la Oxford în 1945, fiind ales decan al Colegiului Wadham. Între 1946 și 1959 a fost profesor „Grote" de filosofie a spiritului și logică la University College din Londra. Din 1959 și până la retragerea sa, în 1978, a fost profesor „Wykeham" de logică la Universitatea din Oxford. În 1970 a fost făcut cavaler. Cu toate că a ajuns să respingă afirmațiile cele mai radicale ale pozitivismului logic, Ayer a rămas un adept fidel al tradiției britanice a empirismului și analizei logice. Ceea ce l-a impulsionat pe Ayer să pornească pe drumul care a dus la *Limbă, adevăr și logică* a fost *Tractatus*-ul lui Wittgenstein. Cu toate acestea, cele mai puternice influențe exercitate asupra lui Ayer au venit din partea lui Russell și Hume. El a continuat să-l admire pe Bertrand Russell, socotindu-l cel mai mare filosof al secolului XX; și, asemenea lui Russell, era un ateu convins. Ayer s-a interesat, de asemenea, de filosofii pragmatici americani, precum William James (1842–1910). La fel ca Russell, Ayer era un avocat pasionat al rațiunii și credea că onestitatea intelectuală ne cere să căutăm dovezi suficiente pentru orice convingeri care ar putea fi propuse spre acceptare.

Motivația pozitivismului logic își are rădăcinile în două linii de gândire: (I) unitatea științei și (II) eliminarea metafizicii. Pe scurt, acestea echivalează cu viziunea conform căreia întreaga știință formează, de fapt, un singur sistem; ea singură este capabilă să ne pună la dispoziție descrieri adevărate ale naturii lumii care pot fi, în cele din urmă, exhaustive. Unitatea științei înseamnă că toate ramurile cercetării științifice au în comun o bază epistemologică: înseamnă că determinarea adevărului sau falsității teoriilor științifice referitoare la natura lumii depinde în întregime de apelul la dovezile experienței și observației. Eliminarea metafizicii este complementară acestei viziuni, pentru că metafizica presupune în mod obișnuit că există până la urmă o cale de a determina natura lumii — poate natura sa reală sau esențială de dincolo de aparențe —, alta decât cea care implică apelul la experiență și observație. Aparentele afirmații ale metafizicii cu privire la natura lumii sunt, în conformitate cu pozitivismul logic, nu adevărate sau false, ci nonsensuri — literalmente lipsite de sens. O dată cu eliminarea metafizicii ca sursă a cunoașterii lumii, știința este unificată ca sistem de propoziții factuale, adică afirmații al căror adevăr, falsitate și sens depind de faptul de a fi deschise testului faptelor experienței.

Propozițiile sunt ceea ce este în mod precis adevărat sau fals: cu alte cuvinte, ele sunt *literalmente dotate cu sens*. Propozițiile sunt ceea ce exprimă literalmente enunțurile indicative dotate cu sens (propozițiile care, din punct de vedere gramatical, par să afirme lucruri) ale oricărei limbi; acest lucru este important pentru că enunțuri din limbi diferite pot să exprime aceeași propoziție, ca în *plouă* și *il pleut*. Criteriul care guvernează enunțul este ca acesta să fie bine alcătuit din punct de vedere gramatical, criteriu ce presupune ca o condiție necesară faptul ca enunțul să aibă sens, în caz contrar acesta fiind o bolboroseală, ca în „picior luptă voi". Logicienii pozitiviști argumentează că multe enunțuri corect alcătuite din punct de vedere gramatical nu exprimă afirmații reale, cu toate că, fiind gramatical corecte, par să facă acest lucru. Enunțurile care par să exprime o propoziție, indiferent dacă fac acest lucru sau nu, sunt numite de Ayer afirmații sau propoziții prezumtive. Logicienii pozitiviști susțin că toate propozițiile autentice sunt sau analitice/tautologice sau verificabile prin experiență; afirmațiile — adică enunțurile indicative care par să exprime propoziții — care nu sunt nici analitice, nici verificabile prin experiență sunt literalmente lipsite de sens sau nonsensuri. Enunțurile și afirmațiile care nu exprimă propoziții autentice pot avea sens într-un alt mod — pot avea o semnificație poetică sau emoțională — însă ele nu sunt *literalmente* dotate cu sens. Dacă un enunț este literalmente lipsit de sens, atunci problema adevărului sau falsității sale nu se poate pune.

Trebuie făcută o distincție între enunțurile care au sens într-o accepție mai largă decât aceea de a fi *literalmente* dotate cu sens, altminteri criteriul semnificației literale nu ar mai avea nici o aplicație; pentru a afla dacă un enunț este analitic sau empiric verificabil trebuie să fi înțeles deja ce înseamnă.

Un enunț exprimă o *propoziție analitică* dacă și numai dacă adevărul sau falsitatea sa derivă exclusiv din definițiile termenilor pe care îi conține. Astfel, afirmația „Toți burlacii sunt necăsătoriți" este analitică, de vreme ce predicatul „necăsătoriți" face parte din definiția termenului „burlac"; stabilirea adevărului sau falsității unei propoziții constă în desfășurarea pur și simplu a definițiilor termenilor săi. Adevărul sau falsitatea propozițiilor analitice depinde în întregime de sensul simbolurilor din enunțul care exprimă propoziția. Propozițiile analitice sunt adevărate sau false, și pot fi cunoscute ca atare *a priori*, adică independent de dovezile experienței; ele sunt, de asemenea, lipsite de conținut factual pentru că nu spun nimic despre lume; adevărul sau falsitatea lor sunt compatibile cu orice dovadă a experienței. Ceea ce este necesar trebuie să fie și nu poate fi altfel. Dacă o propoziție analitică este adevărată, este adevărată *în mod necesar* — trebuie să fie adevărată și nu poate fi falsă. Dacă o propoziție analitică este falsă, ea este *în mod necesar* falsă — trebuie să fie falsă și nu poate fi adevărată. Negarea unei propoziții analitice implică o contradicție logică.

Un enunț exprimă o *propoziție verificabilă empiric* dacă și numai dacă există o experiență posibilă care este relevantă pentru determinarea adevărului sau

falsității sale. Adevărul sau falsitatea unor asemenea propoziții verificabile empiric sau factual semnificative nu pot fi determinate numai prin examinarea definiției sau sensurilor simbolurilor din enunțul care exprimă propoziția. Astfel, „Pisica este pe covor" este o propoziție factual semnificativă; adevărul sau falsitatea sa nu derivă din sensul termenilor pe care îi conține — nu este o propoziție analitică, ci una sintetică; adevărul sau falsitatea sa pot fi determinate numai *a posteriori*, prin apelul la experiență. Ceea ce este contingent poate să fie sau nu: este ceea ce ar putea fi altfel. Dacă o propoziție verificabilă empiric este adevărată, atunci ea este *contingent* adevărată — este adevărată, dar ar fi putut fi falsă. Dacă o propoziție verificabilă empiric este *contingent* falsă, ea este falsă, însă ar fi putut fi adevărată. Negarea unei afirmații verificabile empiric nu implică niciodată o contradicție logică.

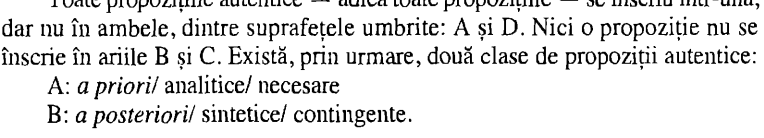
Cele două clase de enunțuri analitice și verificabile empiric se exclud reciproc și conțin împreună în mod exhaustiv totalitatea enunțurilor literalmente cu sens: ele reprezintă totalitatea propozițiilor autentice. Aceasta înseamnă că faptul de a fi sau analitic sau verificabil empiric este o condiție necesară și suficientă pentru ca un enunț să fie literalmente semnificativ, și astfel capabil de a fi adevărat sau fals — de a fi o propoziție. Spus altfel, un enunț este o propoziție autentică dacă și numai dacă este fie analitic fie verificabil empiric, altminteri fiind un nonsens.

Metafizica, în general, încearcă să descrie structura esențială a realității: ce *trebuie* să fie în ultimă instanță lumea reală în conformitate cu demersul intelectual, cu toate că ea ar putea apărea altfel. Platon vorbește de „Forme" imuabile situate dincolo de fluxul experienței, ca și de spațiu și timp, dar care sunt accesibile intelectului și care definesc „ceitatea" lucrurilor; Leibniz vorbește de „monade" nonspațiale ca fiind substanța indivizibilă și indestructibilă a lumii, care rămâne aceeași de-a lungul tuturor schimbărilor naturale; Hegel vorbește de realitatea adevărată ca fiind „Absolutul", universul ca totalitate care în cele din urmă se gândește pe sine. Există, de asemenea, formulări teologice, care susțin existența și natura unui Dumnezeu etern și transcendent dincolo de spațiu și timp.

Metafizica, împreună cu teologia, sunt eliminate ca literalmente lipsite de sens, pentru că ceea ce ele avansează ca fiind propoziții nu sunt deloc propoziții autentice. Nevoia de claritate referitoare la ceea ce sunt propozițiile autentice apare datorită faptului că suntem induși în eroare de aparența enunțurilor din metafizică, care ne fac să ne gândim că ele exprimă propoziții; însă știm că ele nu exprimă propoziții pentru că nu spun un lucru al cărui adevăr sau falsitate pot fi determinate în singurele două moduri posibile: prin intermediul caracterului său analitic sau verificabil empiric. Metafizica este eliminată nu pentru că este falsă, ci pentru că este alcătuită din enunțuri care sunt în mare măsură nonsensuri; ea poate părea construită din propoziții — enunțuri care pot fi adevărate sau false — însă este alcătuită, de fapt, din enunțuri lipsite de capacitatea de a fi adevărate sau false, pentru că adevărul sau falsitatea acestora nu pot fi stabilite

nici măcar în principiu, pe baza celor două moduri posibile. Dacă spunem că orice enunț metafizic este literalmente semnificativ, atunci acesta trebuie să poată fi „tradus" în enunțuri care sunt analitice sau verificabile empiric. Cu toate acestea, dacă un enunț este analitic, el nu ne spune nimic despre lume, iar dacă este verificabil empiric atunci încetează de a fi cât de cât un enunț metafizic, devenind doar o parte a corpului teoriilor științifice care este supus testului observației. Nici traducerea nu este convenabilă pentru metafizicianul care dorește să susțină că enunțurile sale spun ceva despre lume — sunt factual semnificative — și, în același timp, că ele nu pot fi clarificate prin verificare empirică; însă este imposibil, argumentează Ayer, ca ambele condiții să fie satisfăcute simultan. Într-adevăr, metafizica pretinde adeseori că vorbește despre o lume situată în spatele sau dincolo de lumea aparentă. Fie un enunț spune ceva despre lume, caz în care este verificabil empiric, fie nu spune nimic despre lume; nu există enunț care să se refere la lume și care să nu fie verificabil empiric. Prin urmare, metafizica, urmărind să exprime adevăruri și să respingă falsitatea în ceea ce privește natura lumii sau realității prin intermediul unor enunțuri care nu pot fi empiric verificabile, este imposibilă; ea produce, literalmente, doar nonsens. Metafizica produce doar afirmații literalmente lipsite de sens și ridică probleme false; ea este, pe scurt, alcătuită din pseudopropoziții lipsite de sens care posedă aparența unor propoziții autentice. De aici urmează că nu pot exista, în realitate, dispute adevărate între metafizicieni: dacă „*p*" este un enunț metafizic, el este literalmente lipsit de sens, însă atunci și „non-*p*" este, de asemenea, lipsit de sens.

Pozitivismul logic susține că toate propozițiile *a priori* sunt analitice și, deși necesare, sunt necesare numai pentru că sunt goale din punct de vedere factual: ele nu spun nimic despre lume, ci pun în lumină numai sensurile convenționale ale unor cuvinte. Toate propozițiile *a posteriori* sunt sintetice și contingente, însă ele aduc, indiferent dacă sunt adevărate sau false, informații factuale: spun ceva despre lume. Spre deosebire de concepția unui filosof cum este Kant, nu pot exista propoziții necesare *a priori* care să fie sintetice. Aceste considerații pot fi rezumate în următoarea diagramă:



Toate propozițiile autentice — adică toate propozițiile — se înscriu într-una, dar nu în ambele, dintre suprafețele umbrite: A și D. Nici o propoziție nu se înscrie în ariile B și C. Există, prin urmare, două clase de propoziții autentice:

A: *a priori*/ analitice/ necesare

B: *a posteriori*/ sintetice/ contingente.

Toate enunțurile care nu se înscriu în clasele A și D nu sunt câtuși de puțin propoziții; ele sunt incapabile de a fi adevărate sau false — sunt literalmente lipsite de sens — cu toate că pot fi semnificative într-un alt mod.

Astfel, în măsura în care metafizica este alcătuită din propoziții literalmente dotate cu sens, ea constă fie din propoziții analitice, care nu ne spun nimic despre lume, și al căror adevăr sau falsitate pot fi determinate *a priori*, fie din propoziții sintetice, care lasă impresia că ne spun ceva despre lume, și al căror adevăr sau falsitate pot fi determinate numai *a posteriori*. Nu există o clasă specială de propoziții metafizice care să fie în același timp *a priori* și să ne spună ceva despre lume: nu există fapte concrete care pot fi cunoscute *a priori*.

Toate enunțurile logice, matematice și geometrice exprimă propoziții nonempirice și nonfactuale, care sunt valide *a priori* și necesare în virtutea faptului că sunt analitice sau tautologii: adevărul lor depinde numai de sensul simbolurilor din care sunt alcătuite enunțurile lor. Ele sunt, de asemenea, goale de conținut factual; motivul pentru care astfel de adevăruri sunt necesare este tocmai acela că nu fac nici un fel de afirmații despre lume care ar putea fi confirmat sau respins pe baza dovezilor experienței. Nu trebuie să presupunem, pentru a explica cunoașterea noastră *a priori* a adevărurilor necesare, că adevărurile se referă la un domeniu de entități care transcend experiența. Toate adevărurile analitice *a priori* — inclusiv acelea ale logicii, matematicii și geometriei — nu se referă *la* nimic, ci reflectă pur și simplu sensurile pe care am convenit să le acordăm semnelor lingvistice.

Filosofi precum Kant au argumentat că există o clasă specială de propoziții care sunt sintetice *a priori* și necesare[27]. Kant a acceptat faptul că afirmații precum „Toți burlacii sunt necăsătoriți" sunt analitice și necesare, negarea lor implicând o contradicție; noțiunea de predicat este conținută implicit în noțiunea sau definiția subiectului, astfel că a afirma că cineva este burlac, însă necăsătorit, este o contradicție logică. Asemenea afirmații, a acceptat Kant, nu ne spun nimic despre lume. În orice caz, Kant gândea că propozițiile aritmeticii și geometriei sunt în același timp *a priori* și sintetice. Apoi, s-a simțit obligat să construiască un sistem filosofic complex pentru a explica cum de este posibil acest lucru. Cum ar putea o propoziție care este sintetică, astfel încât negarea sa nu implică o contradicție logică, să fie adevărată și cunoscută ca atare *a priori*? Lui Kant i s-a părut că propozițiile aritmeticii precum 7 + 5 = 12 sunt cunoscute *a priori*, fiind adevăruri necesare și că, cu toate acestea, ele sunt *sintetice*, pentru că este posibil să fie gândit 7 + 5 fără să fie gândit 12. Ayer argumentează că aceasta este o chestiune pur psihologică. Explicația lui Kant în ceea ce privește cunoașterea de către noi a adevărurilor sintetice *a priori* este că ele caracterizează forma pe care noi o impunem materiei senzațiilor, fiind astfel valide numai pentru lumea aparentă. Ayer consideră că nu este deloc necesară o asemenea explicație: adevărul lui 7 + 5 = 12 și cunoașterea *a priori* a acestui adevăr depind în întregime

de definițiile convenționale ale termenilor care compun respectivul adevăr, fiind, prin urmare, cu totul independente de dovezi empirice și, deci, *a priori*. Același argument se aplică adevărurilor geometrice; astfel de adevăruri nu constituie o descriere a spațiului fizic, ci ele pur și simplu descâlcesc definițiile termenilor de la care am plecat. Propoziții logice precum „Sau *p* sau non-*p*" sunt adevărate indiferent de faptele experienței și depind în ceea ce privește adevărul lor în întregime de sensurile semnelor care le compun; ele sunt tautologii pentru că se dovedesc a fi întotdeauna adevărate indiferent de propozițiile care le sunt substituite, cu condiția ca substituția să fie făcută uniform. De aici urmează că astfel de propoziții analitice, deși sunt necesare, sunt adevărate în mod banal sau lipsite de conținut factual. Afirmația „Sau plouă sau nu plouă" nu ne spune absolut nimic despre vreme, fiind adevărată independent de faptele concrete privitoare la vreme; adevărul său nu exclude absolut nimic.

Dacă toate propozițiile *a priori* sunt analitice, atunci cum explicăm utilitatea logicii, matematicii și geometriei, ca și capacitatea acestora de a ne lua prin surprindere? Explicația rezidă în întregime în limitațiile intelectului nostru. În cazul unor propoziții analitice complexe suntem, de fapt, incapabili din punct de vedere intelectual de a sesiza dintr-o dată toate consecințele definițiilor pe care le adoptăm. Pentru un intelect suficient de puternic, teoremele propoziționale complexe ale logicii, matematicii și geometriei nu ar prezenta un interes mai mare decât „$A = A$" pentru noi. În ceea ce ne privește, interesul pentru propozițiile analitice constă în aceea că nu putem sesiza întotdeauna imediat tot ceea ce implică definițiile noastre.

Aceste considerații ne poartă către ceea ce pentru Ayer este funcția filosofiei. Filosofia nu poate determina natura realității, așa cum susține metafizica. Orice propoziție referitoare la natura realității este o propoziție științifică factuală sau ținând de simțul comun, ale căror adevăr sau falsitate pot fi stabilite numai prin experiență și nu de către filosofie ca atare. Funcția filosofiei, o dată demonstrat faptul că metafizica este literalmente lipsită de sens, este analiza și clarificarea. Analiza este o ramură a logicii și constă în a formula definiții precise ale conceptelor sau în a prezenta consecințele logice ale definițiilor sau termenilor folosiți în cazul științei și al simțului comun; astfel, toate propozițiile filosofiei sunt analitice. Funcția filosofiei este de a transpune o discuție de un anumit tip într-o discuție echivalentă din punct de vedere logic de un alt tip, activitate care are o semnificație pur lingvistică. Filosofia însăși nu poate aduce nici o cunoaștere factuală nouă despre lume, ci poate doar deduce consecințele logice ale propozițiilor ale căror adevăr sau falsitate, dacă nu sunt analitice — și astfel lipsite de conținut factual —, sunt determinate de fapte.

Este important să stabilim mai precis ce se înțelege prin verificabilitate empirică, pentru a determina care enunțuri nonanalitice sunt propoziții. Astfel de

propoziții trebuie, în toate cazurile, să fie capabile de a fi verificate sau făcute false de experiență. Este necesar, în orice caz, să fie făcute aici două seturi de distincții:

(a) verificare în practică

(a') verificare în principiu

(b) verificare „puternică" sau conclusivă

(b') verificare „slabă" sau probabilistică.

În ambele cazuri, Ayer spune că o adoptă pe cea mai liberală dintre alternative: (a') și (b'). Motivul pentru această alegere este că (a) ar atrage după sine, în ceea ce privește toate tipurile de propoziții empirice, negarea faptului de a fi literal dotate cu sens, pentru că nu am putea, de fapt, să le verificăm. Astfel, afirmația „Există munți pe o anumită planetă din cealaltă parte a galaxiei" nu este o afirmație pe care aș putea să o verific; poate că nu va fi verificată niciodată; cu toate acestea, știm ce *ar* verifica propoziția; putem concepe anumite observații logice posibile care ar putea, *în principiu*, să fie făcute și care ar verifica sau ar face falsă propoziția. Există o tendință inevitabilă ca (a) să conducă la solipsism, în conformitate cu care cunoașterea mea este posibilă numai în măsura în care propozițiile descriu experiența mea reală și individuală. Faptul de a adopta alternativa (b) ar dovedi sau ar exclude, de asemenea, prea mult, pentru că nici o propoziție empirică nu poate fi verificată sau făcută falsă *în mod conclusiv*; observațiile empirice pot confirma numai adevărul sau falsitatea unei propoziții mai mult sau mai puțin probabile. Una dintre cauzele acestei stări de lucruri este aceea că, orice propoziție empirică am adopta, concluzia sau sensul pe care îl tragem din observațiile relevante pentru determinarea adevărului sau falsității propoziției va depinde întotdeauna de presupunerea adevărului unor alte propoziții care descriu circumstanțele observațiilor. Însă atunci adevărul sau falsitatea acestor alte propoziții care descriu condițiile inițiale ale testului empiric ar putea să fie, dacă afirmațiile sunt factuale, semnificative, supuse testului experienței, și așa mai departe. De asemenea, cea mai mare parte a propozițiilor științelor naturale de forma „Toți *A* sunt *B*" ar deveni literalmente lipsite de sens dacă am adopta alternativa (b), pentru că nu am putea nici măcar în principiu să cercetăm ce este o clasă de cazuri deschisă infinită; pot întotdeauna să existe cazuri pe care nu le-am cercetat, și nu există nici o cale de a demonstra că nu există asemenea cazuri. Pe scurt, Ayer crede că toate propozițiile empirice sunt *ipoteze* pentru că nu există nici o modalitate de a confirma sau respinge în mod absolut astfel de propoziții.

Ayer admite că ipotezele empirice nu sunt confruntate cu experiența în mod izolat, ci numai ca parte a unui sistem de propoziții. Astfel, dacă o observație pare să confirme sau să respingă o ipoteză dată, este întotdeauna posibil din punct de vedere logic să refuzăm să admitem semnificația observației prin modificarea celorlalte ipoteze care i-au acordat observației semnificația sa ca dovadă de un anumit fel. Să luăm propoziția „Toți copacii au frunze"; să presupunem că testăm

adevărul sau falsitatea acestei propoziții prin observații; orice observații am face, acestea depind întotdeauna de alte ipoteze empirice care pun în legătură observația și propoziția supusă testului; de exemplu, faptul că nu suntem victimele unei iluzii, sau că am identificat în mod corect ceva ca fiind o frunză. Unii logicieni pozitiviști au argumentat că există o clasă de „propoziții fundamentale" izolate, în privința cărora este imposibil să ne înșelăm și care pot fi confirmate sau respinse în mod conclusiv de experiență, pentru că ele se referă numai la experiența imediată. Ayer a crezut, inițial, că orice propoziție factual semnificativă implică utilizarea unor termeni clasificatori generali (precum „roșu"), în privința cărora există întotdeauna posibilitatea de a fi aplicați greșit, astfel încât nici o propoziție factuală nu poate fi confirmată sau respinsă conclusiv, de vreme ce putem întotdeauna descoperi, în lumina unor noi dovezi, că am făcut o greșeală.

Astfel, în conformitate cu verificarea „slabă" (b'), o propoziție autentică — un enunț capabil de a fi adevărat sau fals —, dacă nu este analitică, este o ipoteză empirică ale cărei adevăr sau falsitate pot fi dovedite de experiență, în principiu, ca fiind mai mult sau mai puțin probabil. Scopul formulării de teorii științifice este esențialmente predictiv și pragmatic: prin urmare, faptul de a adopta acele teorii și metode a căror funcție este de a ne da posibilitatea de a anticipa și controla cursul experiențelor noastre nu este altceva decât semnificația însăși a comportamentului rațional. Funcția teoriilor, ca și scopul testării lor, este de a formula teorii care să fie instrumente mai eficiente pentru descrierea și anticiparea experiențelor. Faptul dacă o teorie se va confirma în acest fel poate fi pus în lumină nu printr-o argumentație *a priori*, ci numai prin intermediul succesului său în practică, cu toate că este întotdeauna posibil din punct de vedere logic ca teoria să eșueze în cazuri pe care nu le-am observat.

Principiul verificării „slabe" afirmă, așadar, că toate enunțurile nonanalitice și literalmente dotate cu sens sunt, în principiu, verificabile, prin aceea că sunt dovedite a fi mai mult sau mai puțin probabile de propoziții care descriu experiențe particulare; toate celelalte enunțuri, în afara celor analitice, sunt literalmente lipsite de sens. Astfel, toate enunțurile care nu sunt afirmații analitice și nu pot fi verificate de experiență sunt literalmente lipsite de sens: ele nu exprimă deloc o propoziție. Principiul verificării ne asigură un criteriu pentru a distinge între formulările literalmente lipsite de sens și cele literalmente dotate cu sens.

Încercarea de a da o definiție verificabilității empirice îl face pe Ayer să se confrunte cu dificultăți. Versiunea inițială a principiului verificabilității „slabe" al lui Ayer este: un enunț nonanalitic este o propoziție factuală autentică — nefiind astfel literalmente lipsit de sens —, dacă putem deduce din el, laolaltă cu anumite alte enunțuri, care descriu condițiile în care pot avea loc observații relevante, unele propoziții experiențiale care se referă la experiențe reale sau posibile (conținuturi senzoriale) și care nu pot fi deduse numai din acele alte enunțuri. Această formulare este, totuși, imperfectă, pentru că nu exclude nimic

ca nefiind propoziție literalmente dotată cu sens. Dacă *N* este un enunț, oricare ar fi el, chiar și unul lipsit de sens sau metafizic, iar *O* este o propoziție experiențială, atunci *O* este deductibilă din [(dacă *N* atunci *O*) și *N*], fără să fie deductibilă numai din *O*. Aceasta înseamnă că *N* ar fi, conform criteriului, verificabil și deci o propoziție literalmente dotată cu sens, cu toate că poate fi, de fapt, orice fel de enunț. Dacă spunem că „celelalte enunțuri" trebuie să fie ele însele factual semnificative nu am mers mai departe, de vreme ce ideea criteriului constă în distingerea enunțurilor factual semnificative, iar noi nu putem să presupunem că avem capacitatea de a distinge care enunțuri sunt factuale. Ayer încearcă să îndrepte această greșeală, însă nu reușește să descopere o formulare precisă care să includă și să excludă exact ceea ce dorește.

Una dintre modalitățile de a evita asememea probleme ar fi aceea de a adopta principiul verificării „puternice" (b). În acest caz, nu este vorba numai de deductibilitatea unor dovezi empirice care ar favoriza sau defavoriza adevărul unei propoziții. Verificarea „puternică" cere ca întregul conținut al propozițiilor empirice sau factuale, atunci când este analizat în totalitate, să fie exprimabil în propoziții în întregime experiențiale sau în enunțuri observaționale. Într-adevăr, câteodată Ayer pare să lucreze cu principiul verificabilității „puternice", în conformitate cu care orice propoziție nonanalitică autentică trebuie, dacă este să fie înțeleasă, să poată fi transpusă în propoziții care descriu numai experiențe reale sau posibile: conținuturi senzoriale. Un enunț este atunci o propoziție semnificativă dacă și numai dacă poate fi definit în totalitate ca un grup logic echivalent de propoziții pur experiențiale care implică propoziția inițială și este implicat în ea; cele două enunțuri sunt, astfel, identice. Sensul literal al oricărei propoziții factuale este atunci nici mai mult nici mai puțin decât un grup de propoziții care descriu experiențe reale (categorice) sau posibile (ipotetice). Concepția care susține această idee este aceea că înțelegerea enunțurilor factual semnificative implică accesul, cel puțin în principiu, la experiența condițiilor factuale în care propoziția exprimată de enunț este adevărată; adică, în principiu, pentru a înțelege sensul literal al enunțului, se cere să avem experiența condițiilor de adevăr ale propoziției exprimate. Toate propozițiile factual semnificative, precum „Stau acum în fața unei mese", sunt abrevieri ale unor complexe de afirmații care descriu numai conținuturi senzoriale. Dacă o componentă, oricare ar fi ea, a unui enunț pare să se refere la ceva care nu este nici măcar în principiu o caracteristică a unei experiențe reale sau posibile, atunci putem fi siguri că acea componentă a enunțului este lipsită de semnificație factuală și că este lipsită de sens, cu excepția cazului în care este analitică: acea componentă este literal un nonsens, ceea ce spunem este literalmente „lipsit-de-sens". Numai prin exprimarea unor enunțuri nonanalitice, folosind simboluri care reprezintă în întregime conținuturi senzoriale, suntem capabili să facem literalmente inteligibil *ceea ce* despre care vorbim.

Noțiunea de verificabilitate „puternică" este cea care, cu siguranță, îl conduce pe Ayer la diverse forme de analiză filosofică și reducționism. Astfel de analize sunt epistemologice și neutre din punct de vedere ontologic. Vedem această reducție la lucru, de exemplu, în analiza pe care el o face conceptelor de obiect material și de cauzalitate. În cazul obiectelor materiale, Ayer este condus către fenomenalism: enunțurile despre obiecte materiale, dacă au cât de cât sens, trebuie să poată fi în întregime transpuse în propoziții experiențiale care nu menționează obiecte materiale; ceea ce vrem să spunem atunci când vorbim despre „obiecte materiale" nu este altceva decât un grup de experiențe senzoriale reale sau posibile. O asemenea transpunere definește ce este acela un „obiect material". Acest lucru elimină problema existenței lumii exterioare — care apare ca urmare a faptului că noi facem inferențe referitoare la obiecte materiale din afirmații care privesc experiențele noastre —, pentru că, în cele din urmă, nu mai există nici o prăpastie între experiențe și obiectele materiale: a vorbi despre obiecte materiale înseamnă a vorbi pur și simplu despre anumite grupuri ordonate de experiențe reale sau posibile, iar setul de propoziții care descriu conținuturi senzoriale particulare este identic cu propoziția care descrie un obiect material. Aceeași analiză este aplicată cauzalității. Ayer este de acord cu Hume că „*C* este cauza lui *E*" nu este o relație logică: dacă „*C* este cauza lui *E*" este o afirmație nonanalitică, factuală, atunci a afirma că *C* se întâmplă și a nega că *E* se întâmplă nu reprezintă niciodată o contradicție logică. A spune că „*C* este cauza lui *E*" înseamnă a nu spune decât că „De câte ori se întâmplă *C*, atunci, în anumite circumstanțe, se întâmplă *E*"; nu există nimic altceva în cadrul experienței noastre, și de fapt absolut nimic altceva, căruia să-i corespundă conceptul de „legătură necesară" dintre *C* și *E*. Cauzalitatea nu înseamnă nimic altceva decât definiția „asociație invariabilă care are loc într-un număr potențial infinit de cazuri posibile" În general, pentru a evita vorbirea literal lipsită de sens, trebuie să fie precizată care anume caracteristică a experienței reale sau posibile este descrisă.

„Eul", de asemenea, nu poate fi identificat în mod semnificativ nici cu un suflet nonexperiențial și nici cu vreo substanță mentală, ci este, la fel ca orice obiect material, în mod logic construit din conținuturi senzoriale. Modul în care gândim spiritele celorlalți comportă însă probleme, pentru că nu avem, în principiu, nici un acces la conținuturile lor senzoriale, ci numai la comportamentul lor. Aceasta dă naștere la o asimetrie incoerentă prin care atribuirea unor stări mentale mie însumi este descrisă drept conținut senzorial „mental", în vreme ce atribuirea de stări mentale celorlalți este descrisă drept conținut senzorial „fizic" sau „comportamental"

Pozitivismul logic are o dilemă. Problema care apare o dată cu adoptarea verificabilității „puternice" este aceea că, deși exclude enunțuri pe care Ayer dorește să le socotească literalmente lipsite de sens, ea exclude, de asemenea, enunțuri pe care filosoful englez ar vrea să le privească drept dotate cu sens.

Ayer a ajuns să creadă mai târziu că reducția completă a propozițiilor despre obiecte materiale la conținuturi senzoriale nu este posibilă, pentru că nici un grup finit de propoziții referitoare la experiența senzorială nu echivalează vreodată din punct de vedere logic cu un enunț referitor la un obiect fizic. Nici un grup finit de enunțuri-observații nu poate asigura condițiile necesare și suficiente care să constituie adevărul conform căruia *X* este un obiect fizic, de vreme ce ulterior dovezile logic posibile — experiențele viitoare — ar putea demonstra că ne-am înșelat. Astfel, nici un grup finit de propoziții referitoare la experiențele senzoriale nu poate verifica conclusiv propoziția că *X* este un obiect material. Prin urmare, problema verificabilității „puternice" este aceea că implică faptul că cea mai mare parte a enunțurilor științelor naturale — probabil, toate — sunt lipsite de sens. Problema verificabilității „slabe" este că, deși admite în mod plauzibil că enunțurile științei și ale simțului comun sunt propoziții factuale literalmente dotate cu sens, ea nu reușește să excludă acele enunțuri pe care Ayer dorește să le privească drept metafizice și lipsite de sens.

Să luăm, de exemplu, enunțul „Dumnezeu există": aceleași observații se aplică și enunțului „Dumnezeu nu există". Ayer vrea să spună că o asemenea afirmație este, mai degrabă decât falsă, literalmente lipsită de sens. Însă ea nu este exclusă de principiul verificării „slabe", pentru că s-ar putea admite că o experiență particulară este o dovadă pentru sau împotriva existenței lui Dumnezeu — calificând prin aceasta enunțul „Dumnezeu există" ca fiind o propoziție literalmente dotată cu sens — fără ca prin aceasta să trebuiască să se admită că ceea ce se înțelege prin „Dumnezeu" și „Existența Sa" este în întregime epuizat de aceste propoziții doveditoare experiențiale. Numai prin adoptarea principiului verificării „puternice" există o speranță de a identifica enunțul „Dumnezeu există" ca fiind literalmente lipsit de sens și astfel a-l elimina. În orice caz, nici un credincios cu o gândire sofisticată nu ar admite că ceea ce vrea să spună prin faptul că Dumnezeu există nu este altceva decât o experiență senzorială reală sau posibilă — de exemplu, complexitatea și ordinea observate în natură —, chiar dacă ar putea admite că aceste caracteristici ale naturii reprezintă dovezi ale existenței lui Dumnezeu.

Analiza lui Ayer privitoare la enunțuri aparent etice și estetice — „judecăți de valoare" — ajunge la concluzia că acestea nu sunt deloc propoziții autentice; ele sunt lipsite de sens literal. Ele nu sunt enunțuri sintetice factuale, ci, mai degrabă, *expresii* ale sentimentelor de aprobare și dezaprobare, care îi pot afecta pe ceilalți astfel încât aceștia să simtă în același fel. Judecățile de valoare nu se referă la nimic — ele nici măcar nu descriu faptul că există o stare psihologică subiectivă care se constituie într-un sentiment —, ci, mai degrabă, ele sunt o expresie *a* sentimentelor, înrudite cu țipătul de durere sau mormăitul de satisfacție. Judecățile de valoare nu sunt deci nici raționale, nici iraționale: ele sunt doar o componentă a comportamentului nonrațional. De vreme ce judecățile de valoare sunt incapabile de a fi

adevărate sau false, atunci nu poate exista conflict între două astfel de enunțuri. Dacă discutăm în contradictoriu cu cineva despre o valoare, discuția trebuie să se refere la faptele ce privesc situația care a determinat sentimentele noastre.

O altă problemă care se ivește o dată cu „principiul verificării" care stă la baza pozitivismului logic este statutul logic al principiului însuși. Pentru că enunțul „Orice propoziție autentică trebuie să fie sau analitică sau empiric verificabilă" pare să nu fie, ea însăși, nici analitică, nici empiric verificabilă, caz în care se autoanulează, „principiul verificării" devine literalmente lipsit de sens și incapabil de adevăr sau falsitate. Pozitivismul logic nu este nici prima, nici ultima filosofie care își taie creanga de sub picioare. Unul dintre răspunsurile care se pot da aici este a spune că principiul nu este un enunț, ci o regulă prescriptivă pe care trebuie să o adoptăm. Însă problema care apare este că nu există nici o cale de a demonstra de ce această regulă trebuie adoptată.

Popper

Karl Raimund Popper s-a născut la Viena în 1902. Părinții săi erau evrei, botezați însă în credința protestantă luterană înainte de nașterea copiilor lor. A crescut înconjurat de cărți, într-o atmosferă intelectuală. Tatăl său era doctor în drept al Universității din Viena și practica avocatura, în paralel cu activitățile legate de preocupările sale științifice. Având o asemenea educație, Popper a început să citească de timpuriu lucrări despre filosofie, știință și politică. În 1918, s-a înscris la Universitatea din Viena, unde a ales să frecventeze o mare varietate de cursuri, concentrându-și însă atenția asupra matematicii și fizicii. După absolvirea universității, a predat matematica și fizica în școli secundare. În această perioadă a început să fie foarte interesat de politica de stânga, cu toate că opera sa de mai târziu s-a ocupat mai ales de pericolele totalitare reprezentate de colectivismele marxist și socialist, ca și de credința în legile inevitabile ale dezvoltării istorice. Rezistența sa împotriva dogmatismului și a doctrinelor care pretind că dețin adevărul absolut l-a condus la susținerea individualismului și a schimbărilor sociale progresiste treptate, mai degrabă decât a marilor schimbări revoluționare, ca și a soluțiilor empirice pentru problemele sociale, fundamentate pe cea mai mare libertate posibilă a opiniei și criticii, libertate care este o caracteristică a societății deschise. Țintele principale ale atacurilor lui Popper sunt reprezentate de Platon, Hegel și Marx.

Popper a avut legături cu pozitivismul logic al Cercului de la Viena, însă nu a fost niciodată un logician pozitivist, devenind, în schimb, unul din criticii acestui tip de gândire, în ciuda interesului comun arătat metodelor științei. Rădăcinile criticii lui Popper sunt reprezentate de convingerea sa că problemele

sensului au o importanță relativ mică; ceea ce l-a interesat pe el este statutul teoriilor și verificarea lor. Logicienii pozitiviști susțineau că, în afară de afirmațiile logicii și matematicii, toate enunțurile literalmente dotate cu sens sunt empirice și științifice. Popper nu a susținut niciodată că toate enunțurile nonlogice care nu sunt științifice sunt lipsite de sens. „Criteriul de demarcație" al lui Popper s-a concentrat, spre deosebire de criteriul logicienilor pozitiviști, nu asupra distincției dintre ceea ce are sens și ceea ce este lipsit de sens, ci asupra aceleia dintre știință și nonștiință. Nonștiința include pseudoștiința, care constă din activități intelectuale ce pretind a fi științifice, dar nu sunt.

Înaintea celui de-al doilea război mondial, Popper a părăsit Austria, și, din 1937 până în 1945, a predat filosofia la Universitatea din Noua Zeelandă. A venit în Anglia în 1945. Aici a rămas în afara activităților filosofice caracteristice Oxford-ului și Cambridge-ului, fiind, în schimb, puternic susținut din punct de vedere intelectual de gânditori care nu erau în primul rând filosofi, precum istoricul de artă E.H. Gombrich și economistul și politologul F.A. Hayek. În 1949, Popper a fost numit profesor de logică și metodologie științifică la Școala de Economie din Londra, păstrându-și această poziție pentru tot restul carierei sale universitare. A fost făcut cavaler în 1965. Opera lui Popper a influențat enorm filosofia științei, ca și metodologia științelor sociale.

Se pot identifica trei importante curente de gândire interrelaționate în filosofia lui Popper: (a) soluția problemei inducției; (b) problema demarcației științei de nonștiință; (c) importanța creșterii spiritului critic și a menținerii unei „atitudini critice", ca fiind esențială pentru demersul rațional și vitală pentru dezvoltarea cunoașterii.

Natura esențială a filosofiei implică punerea sub semnul criticii a presupozițiilor fundamentale pe care, altminteri, le-am putea considera de la sine înțelese; acest lucru este legat în mod evident de punctul (c). Punctele (a) și (b) au, de asemenea, legătură cu această idee, pentru că s-a crezut că ceea ce distinge știința de nonștiință este metoda inductivă: măsura în care adevărul afirmațiilor sale este derivat din și justificat de faptul de a-și avea originea în faptele de experiență. Imaginea ideală pe care o evocă acest model inductiv al științei este de a-și fi început demersul prin colectarea unor observații pure și lipsite de presupoziții, care ne pun la dispoziție faptele într-un mod neutru, lipsit de prejudecăți și pasiv; ca urmare, din repetarea acestor observații încep să apară anumite tipare care ne conduc către elaborarea unor ipoteze universale ce pun în relație fenomenele particulare observate; mai târziu, prin intermediul testelor experiementale ulterioare, aceste ipoteze sunt dovedite a fi adevărate sau, cel puțin, confirmate ca foarte probabile. Scopul este de a selecta, dintre multele caracteristici observate în mod repetat, condițiile necesare și suficiente pentru ca evenimentul să fie explicat; adică, scopul este de a găsi cauza evenimentului prin identificarea acelei caracteristici a situației care este întotdeauna prezentă atunci când evenimentul

ce trebuie explicat apare și care nu este niciodată prezentă când evenimentul ce trebuie explicat nu apare.

Popper argumentează, împreună cu alții, că există cel puțin două probleme majore cu care se confruntă o asemenea concepție asupra științei.

(i) Prima problemă este aceea că nu există observații brute, neutre și lipsite de presupoziții, observații eliberate de conținut teoretic. Orice observație implică o idee identificatoare, și deci presupunând o teorie, a naturii lucrului observat, care, prin urmare, predetermină orice concluzie rezultată din observație. A observa cât de cât implică în mod necesar presupoziții teoretice cu privire la lucrul observat. Întotdeauna, când observăm, observăm ceva *ca fiind* un anumit lucru, ceea ce presupune existența unor implicații teoretice care ne duc adeseori dincolo de simplul conținut al observației. De exemplu, afirmația „Iată un pahar cu apă" poartă cu ea presupoziții având implicații care trec dincolo de dovezile experienței prezente; într-adevăr, Popper spune că un asemenea enunț este neverificabil, întrucât comportamentul universal, asemănător unei legi, conținut implicit în sensurile denotative ale unor termeni precum „pahar" și „apă", nu este reductibil la nici o clasă de experiențe finită. O altă chestiune este aceea că, atunci când identificăm două evenimente ca fiind repetiția aceluiași eveniment, selectăm în mod necesar anumite aspecte în care ele sunt similare și ignorăm alte aspecte în care sunt diferite; ele trebuie să fie diferite, pentru că altminteri nu ar mai fi două evenimente distincte. Observațiile, pentru a fi cât de cât posibile, implică întotdeauna selectarea, implicită sau explicită, a anumitor caracteristici ale mediului înconjurător și respingerea altora; numărul posibil de lucruri pe care îl putem observa este infinit, astfel încât suntem siliți să fim selectivi. Ceea ce alegem să observăm este determinat de interese teoretice.

(ii) Cea de-a doua problemă este aceea a raționamentului inductiv; Popper o caracterizează ca fiind „problema lui Hume". În cadrul raționamentului deductiv valid, nu este posibil ca premisele argumentului să fie adevărate și concluzia să fie falsă; în mod necesar, dacă premisele unui argument deductiv valid sunt adevărate, atunci concluzia este adevărată. A afirma premisele și a nega concluzia unei deducții valide înseamnă a te contrazice. Argumentul deductiv implică pretenția că premisele posedă temeiuri convingătoare pentru concluzia rezultată. Acesta este cazul argumentului următor: „Toți oamenii sunt muritori"; „Socrate este om"; deci „Socrate este muritor". Argumentele inductive nu sunt argumente conclusive de acest fel: premisele pot fi adevărate, totuși concluzia poate fi falsă.

Teoriile științifice sunt în mod tipic propoziții universale de forma „Toți *A* sunt *B*" care trec dincolo de dovezile experienței; propoziția nu apare ca rezultat al unui număr finit de observații privitoare la *A* și *B* — care dau afirmații de forma „Unii *A* sunt *B*" — pentru că nu există nici o contradicție logică implicată de afirmația că următorul *A* observat nu va fi un *B*. De aici urmează că nici o propoziție științifică universală nu poate fi dovedită ca adevărată. Legile științifice transcend întotdeauna experiența. Inferența de la experiență la legi universale, sau, mai general, la evenimente neobservate, nu este nici un argument deductiv valid din punct de vedere logic, nici un raționament care ar putea fi justificat de experiență, pentru că argumentul care spune că „raționamentul inductiv care a funcționat în trecut va funcționa de aceea și în viitor" este el însuși o inferență inductivă, astfel încât orice astfel de încercare de justificare ar fi circulară.Un raționament inductiv ar putea deveni valid pe baza presupunerii că regularitățile sau uniformitățile constatate în cazurile observate se regăsesc și în cazurile neobservate. Însă această supoziție nu este un adevăr logic *a priori*, astfel încât negarea sa să implice o contradicție, sau să poată fi justificat de experiență. Am putea spune că uniformitățile s-au dovedit a sta în picioare în toate cazurile pe care le-am observat, deci se vor susține și în cazurile pe care nu le-am observat; însă faptul că dovada cazurilor observate poate fi o dovadă pentru cazurile neobservate este exact ceea ce principiul uniformității justifică, astfel încât o asemenea dovadă nu poate fi folosită pentru a justifica principiul uniformității însuși.

Apelul la probabilități nu ne va fi de nici un ajutor, pentru că putem pune problema de ce credem că observarea anumitor cazuri ar trebui să facă mai probabile evenimente pe care nu le-am observat. Putem spune, mai departe, că nici un număr de observații finit nu poate face ca o propoziție universală de forma „Toți *A* sunt *B*" să fie mai probabilă prin intermediul teoriei probabilităților; clasa cazurilor examinate este întotdeauna finită, astfel încât probabilitatea propoziției universale „Toți *A* sunt *B*" va tinde întotdeauna spre zero. Chiar dacă am restrânge extensia propoziției noastre generale, tot nu am putea fi siguri că următorul *A*, cel de-al nouăzeci și nouălea dintr-o sută, va fi un *B*, pe baza observării *A*-urilor și *B*-urilor trecute, de vreme ce „*A* și non-*B*" nu este niciodată o contradicție logică.

Popper respinge inducția atât ca metodă fertilă de formulare a teoriilor științifice, cât și ca logică pe baza căreia ar putea fi justificate teorii. El pretinde că a rezolvat problema inducției, însă mai degrabă a evitat-o[28]; el nu dă și nu caută

o justificare pentru inducție, ci mai degrabă îi substituie o metodologie științifică diferită, care este independentă de inducție, însă nu face altceva decât face inducția atunci când ne permite să preferăm rațional, pe temeiuri empirice, o teorie în defavoarea alteia. Popper își menține principiul empirist conform căruia numai prin observație și experiment putem decide rațional acceptarea sau respingerea teoriilor. Astfel de decizii nu pot fi justificate *a priori*. Acest lucru ne conduce în miezul filosofiei lui Popper, către ideea că ceea ce distinge știința de nonștiință nu este inducția ca metodă sau logică justificatoare: știința constă în teorii care sunt atât autonome din punct de vedere logic, cât și astfel alcătuite încât pot fi, *în principiu, falsifiate sau respinse*. Popper folosește, cu același sens, termenii „ipoteze", „conjectură", „teorie" și „lege științifică". Fundamentul logic pentru aceste considerente este foarte simplu, fiind derivat din principiul deductiv *modus tollens*:

Dacă *p* atunci *q*,
non-q
deci, non-*p*.

Raționamentul acesta spune că dacă afirmarea lui *p* implică afirmarea lui *q*, iar *q* este fals, atunci *p* este de asemenea fals. Putem să substituim în această formulă pe *p* cu *H*, *H* reprezentând o ipoteză științifică universală, și pe *q* cu *e*, care reprezintă un enunț-observațional. Enunțul-observație *e* este *dedus* din *H*. Avem atunci următoarele:

Dacă *H* atunci *e*,
non-*e*
deci, non-*H*.

Ideea esențială pe care trebuie să o remarcăm este că această schemă indică o asimetrie logică între verificare și falsifiere: în timp ce un număr finit de observații nu poate dovedi întotdeauna adevărul unei teorii științifice, din punct de vedere logic este necesar numai un singur caz pentru a contrazice afirmația unei teorii universale în vederea falsifierii sau respingerii acesteia. Ceea ce distinge teoriile științifice nu este faptul că pot fi dovedite ca adevărate, și nici măcar că pot fi făcute mai probabile, ci faptul că sunt testabile, cu alte cuvinte că pot fi făcute falsifiate. Astfel, din propoziția universală „Toate *A* sunt *B*" (*H*) putem deduce propoziția „Nu se întâmplă ca unii *A* (nici măcar unul) să nu fie *B*" (*e*); dacă observăm că „Unii (cel puțin unul) *A* nu sunt *B*" (non-*e*), atunci urmează, în mod deductiv, că „Toți *A* sunt *B*" este falsă (non-*H*). Afirmația „Toate lebedele sunt albe" este făcută falsă de observația unei singure lebede care nu este albă, ceea ce implică faptul că „Nu toate lebedele sunt albe". Astfel, o teorie este falsifiabilă dacă și numai dacă există un enunț-observație deductibil din aceasta care, dacă este fals, face ca teoria să devină falsă. O teorie științifică autentică trebuie să excludă unele stări de lucruri logic posibile prin specificarea mai mult

sau mai puțin exactă a stărilor de lucruri care vor apărea: nu trebuie să fie compatibilă cu toate dovezile logic posibile. Mai exact, ceea ce este deductibil dintr-o teorie științifică este cel puțin un „enunț fundamental" care poate, în mod potențial, să o falsifice; un asemenea enunț va fi un enunț-observație singular care se referă la un eveniment observabil de către toți. Aceasta exclude enunțurile pur existențiale de forma „Unii *A* sunt *B*" din cadrul propozițiilor științifice, pentru că sunt neverificabile; nici o dovadă posibilă nu le poate respinge vreodată, pentru că întotdeauna există, ca să spunem așa, locuri în care nu am căutat.

Popper a fost impresionat de contrastul dintre teoriile marxistă și freudiană pe de o parte, și teoriile lui Einstein, pe de altă parte. După Popper, marxiștii și freudienii văd peste tot confirmări ale teoriilor lor, în timp ce Einstein a făcut efortul de a formula o predicție foarte exactă și observabilă care a decurs din teoria sa referitoare la curbura luminii, care, dacă nu ar fi fost susținută de observație, ar fi respins teoria. Ceea ce este aici în litigiu nu este faptul psihologic, dacă există vreunul, al împotrivirii susținătorilor marxismului și freudismului de a admite dovezi care să combată teoriile lor, ci mai degrabă natura sau structura logică a teoriilor marxistă și freudiană înseși, care le face imune la falsifiere. Bănuiala lui Popper era că teoriile marxistă și psihanalitică nu pot fi decât „confirmate", părând să explice orice, pentru că sunt, datorită caracterului lor vag și mijloacelor proiectate pentru a neutraliza contradovezile, irefutabile. Astfel de teorii sunt excluse din cadrul teoriilor științifice critice propriu-zise. Aceasta nu este totuna cu a spune că teoriile marxistă și freudiană sunt lipsite de sens, și nici măcar că ceea ce ele spun este neadevărat, ci mai degrabă că aceste teorii nu sunt științifice pentru că sunt, în mare măsură, netestabile, adică dificil, dacă nu imposibil, de falsifiat. Teoriile în discuție sunt permanent îngrădite de obiecții și calificații, astfel încât neîndoielnicele contradovezi nu mai reprezintă consecințe deductibile ale teoriilor. Pentru Popper, acest lucru indică faptul că susținătorii acestor teorii nu adoptă o atitudine științifică critică în adevăratul sens al cuvântului. Însă, departe de a socoti miturile pretințifice ca fiind lipsite de sens, Popper spune că acestea pot fi adeseori remodelate pentru a alcătui fundamentul teoriilor științifice de mai târziu, devenind astfel testabile de către experiență.

Un alt subiect abordat în opera sa este comparația dintre teoriile lui Newton și Einstein. Popper argumentează că, în ciuda faptului că teoria lui Newton poate fi confirmată masiv de observație, acest lucru nu este de ajuns pentru a-i stabili adevărul. El susține opinia conform căreia în teoria lui Newton au apărut discrepanțe între predicții și observații, discrepanțe care au dus la formularea teoriei rivale a lui Einstein, în ciuda enormei confirmări a teoriei lui Newton.

După ce am explicat *logica* filosofiei științei a lui Popper, este necesar să o distingem pe aceasta de *metodologia* sau practica falsificaționismului. În timp ce logica falsifierii este foarte simplă, metodologia este cu mult mai complexă. Acest lucru este datorat faptului că, deși este clar ce ar însemna, logic vorbind,

combaterea unei teorii științifice, a stabili dacă o teorie este de fapt combătută este un lucru complet diferit. Nu numai că există diferite motive pentru care este dificil să stabilim dacă respingerea teoriei a avut loc, ci, de asemenea, Popper recunoaște că există diverse moduri prin care o respingere evidentă poate fi întotdeauna evitată. Aceste considerații fac imperativă adoptarea anumitor *reguli metodologice*, astfel încât posibilitățile progresului științific să crească, deși nu există nici o metodă care să garanteze acest lucru.

În încercarea de a falsifia o teorie prin discuție critică, observație și experiment, apar diferite probleme.

(i) Este întotdeauna posibil să ne îndoim cu privire la faptul că observația pe care am făcut-o este corectă — am fi putut face o eroare de observație. Aceasta ridică problema fundamentului empiric: dacă nu putem fi siguri de adevărul enunțurilor-observații pe care le folosim pentru a ne testa teoriile, nu putem fi siguri dacă teoriile noastre sunt respinse de ele. Popper admite că nu există enunțuri-observații indubitabile; toate enunțurile-observații au, ele însele, un anumit conținut teoretic și sunt deschise testărilor ulterioare. Însă aceasta nu conduce la un regres infinit vicios, pentru că, deși toate enunțurile empirice sunt potențial testabile, ele pot fi considerate în mod provizoriu sau convențional ca adevărate, și folosite astfel la testarea sau falsifierea teoriilor pentru care sunt falsifiatori potențiali. Dacă ne îndoim asupra lor, le putem întotdeauna supune unor teste ulterioare.

(ii) Această problemă se referă la faptul că teoriile științifice sunt întotdeauna testate în grup. Atunci când testăm o teorie trebuie să descriem condițiile inițiale printr-un set de ipoteze auxiliare; cu alte cuvinte, sunt implicate aici anumite alte teorii care se comportă ca niște supoziții referitoare la circumstanțele relevante ale testului; acestea contribuie, de asemenea, la semnificația falsifiatoare a observației deduse dintr-o teorie. De exemplu, atunci când facem o observație, am putea presupune că lumina merge în linie dreaptă. Astfel, formula *modus tollens* falsifiatoare devine mai complexă.

Dacă (H și h) (ipoteză + ipoteze auxiliare), atunci e,
non-e.
---
deci, non-H.

Strict vorbind, tot ceea ce putem spune în această situație complexă este că un element al totalității ($H + h$) este respins — este dovedit a fi fals —, iar acest element nu trebuie neapărat să fie teoria H supusă testului, ci ar putea fi una sau mai multe dintre ipotezele

auxiliare *h*. Ceea ce poate fi spus aici este că ipotezele auxiliare sunt ele însele deschise verificării.

(iii) În strânsă legătură cu punctul (ii), este întotdeauna posibil să adoptăm ipoteze *ad hoc* pentru a evita respingerea teoriei. Prin ipoteze *ad hoc* se înțelege ipoteze adoptate numai pentru a evita respingerea teoriei. De exemplu, teoria „Orice pâine hrănește" poate fi făcută imună împotriva respingerii sale cu ajutorul exemplului unor pâini otrăvitoare din Franța, adăugându-se la afirmația „Orice pâine hrănește" expresia „cu excepția celei din Franța". O altă metodă ad-hoc de a evita respingerea este de a exclude pur și simplu cu ajutorul definiției vizibila contradovadă; astfel, dacă afirmația „Toți *A* sunt *B*" este confruntată cu dovada unui *A* care nu este *B*, se poate spune că, dacă ni s-a părut că am observat un *A* care nu este *B*, atunci s-ar putea ca ceea ce am observat să nu fi fost deloc un *A*; aceasta face ca *B* să fie o parte a definiției identificatoare a lui *A*. Astfel, am putea spune că o lebădă care nu este neagră nu este de fapt lebădă.

Adoptarea de ipoteze ad-hoc și mașinațiile definiționale sunt privite de Popper ca fiind lipsite de onestitate intelectuală. Trebuie, prin urmare, să adoptăm unele reguli metodologice pentru a evita adoptarea de ipoteze ad-hoc. În parte, acest lucru este realizat prin principiul metodologic conform căruia, dacă modificăm o teorie prin adăugarea unor noi ipoteze în vederea evitării respingerii sale, trebuie să existe unele consecințe care pot fi deduse din teoria inițială și din noile ipoteze adiționale care nu erau deductibile din teoria inițială nemodificată. Cu alte cuvinte, ipotezele adiționale sau modificate trebuie să alcătuiască o nouă ipoteză care să fie testabilă într-un fel în care ipoteza inițială nu era: ele trebuie să fie testabile independent. Astfel, respingem drept ipoteză ad-hoc afirmația „Orice pâine hrănește, *cu excepția celei din Franța*", de vreme ce nu are nici o nouă consecință testabilă care să nu reprezinte, de asemenea, un test pentru „Orice pâine hrănește"; reciproca nu este valabilă, de vreme ce există consecințe testabile ale afirmației „Orice pâine hrănește" care nu sunt și consecințe testabile ale afirmației „Orice pâine hrănește, cu excepția celei din Franța".

Este clar că unele ipoteze sunt mai testabile sau falsifiabile decât altele. Teoria după care „Toate planetele urmează traiectorii curbe" (H_1) este mai puțin falsifiabilă decât aceea care spune că „Toate planetele urmează traiectorii eliptice" (H_2), pentru că H_1 este mai puțin specifică referitor la dovezile care ar respinge-o. Altfel spus, H_1 exclude mai puțin decât H_2: adevărul său este compatibil cu o serie mai mare de observații posibile. H_2 nu spune numai că planetele urmează

traiectorii curbe închise, ci specifică, în plus, tipul exact de curbă despre care este vorba. Astfel, putem spune că toate observațiile care ar falsifia teoria H_1 ar falsifia și teoria H_2, însă unele observații care ar falsifia H_2 nu ar falsifia H_1; dacă planetele ar urma oricare altă traiectorie curbă decât elipsa, H_2 ar fi falsă, în timp ce, dacă și-ar păstra traiectoria curbă, oricare ar fi tipul acesteia, H_1 ar rămâne adevărată. Popper exprimă această idee spunând: cu cât este mai mare *conținutul informațional* al unei teorii, cu atât este aceasta mai falsifiabilă: ea ne spune mai mult despre cum *este* lumea prin excluderea mai multor stări de lucruri logic posibile. Conținutul informațional crește o dată cu numărul de formulări care sunt incompatibile cu teoria.

Popper observă, de asemenea, că falsifiabilitatea și conținutul informațional al unei teorii stau într-un raport invers cu probabilitatea sa. Conținutul informațional al unei tautologii — de exemplu, „Sau plouă sau nu plouă" — este zero, iar probabilitatea sa este maximă: — 1. Probabilitatea ca teoria H_2 („Toate planetele urmează traiectorii eliptice") să fie adevărată este mult mai mică decât probabilitatea ca teoria H_1 („Toate planetele urmează traiectorii curbe") să fie adevărată, deoarece clasa falsifiatorilor potențiali ai lui H_1 este, de fapt, o subclasă a celei formate din falsifiatorii potențiali ai lui H_1. De exemplu, „Planetele urmează o traiectorie dreaptă" ar falsifica atât teoria H_1, cât și teoria H_2, însă „Planetele urmează o traiectorie circulară" ar falsifica numai teoria H_2, nu și teoria H_1, pentru că cercul este un tip de curbă.

Viziunea generală a lui Popper este, atunci, una conform căreia facem progrese în cunoaștere și ne apropiem de adevăr printr-un proces de încercare-eroare. Popper reprezintă progresul cunoașterii științifice prin următoarea schemă evoluționistă:

$$P_1 \rightarrow TT_1 \rightarrow EE_1 \rightarrow P_2.$$

Aici, P_1 desemnează o problemă în vederea rezolvării căreia propunem teoria TT_1; apoi, încercăm să eliminăm teoriile false prin testarea lor severă și prin supunerea teoriei noastre unei discuții critice, EE_1; P_2 desemnează, apoi, problema-situație în fața căreia ne găsim după încercarea noastră de a rezolva problema inițială, și așa mai departe. Știința progresează prin conjectură și respingere; învățăm din greșelile noastre. Începem direct cu probleme, și nu cu observații neutre: adică, începem cu eșecul de a explica un anumit fenomen. Nici o simplă observație nu constituie o problemă; suntem confruntați cu o problemă numai în lumina unei teorii existente care nu reușește să explice o observație. Încercăm să rezolvăm problema nu prin propunerea teoriei celei mai probabile — pentru că teoriile, cu cât sunt mai probabile, cu atât au mai puțin conținut informațional —, ci prin propunerea de conjecturi sau bănuieli îndrăznețe care, pentru că au un grad înalt de specificitate și precizie în ceea ce spun despre lume, au și un grad înalt de falsifiabilitate; putem, apoi, să testăm aceste teorii prin teste severe și

cruciale. Testele sunt severe pentru că ceea ce implică teoria este incompatibil cu un foarte mare număr de observații posibile. În mod intuitiv, înțelegem că severitatea unui test va crește o dată cu improbabilitatea sa. O teorie nouă va fi îndrăzneață și improbabilă, iar testele la care este supusă sunt severe, pentru că implică respingerea unei părți a cunoașterii stabilite de teoriile științifice ale timpului istoric. De exemplu, teoria lui Einstein este îndrăzneață în comparație cu supozițiile teoretice ale timpului său, pentru că ea contrazice presupunerea implicită a timpului său conform căreia lumina merge în linie dreaptă.

Este semnificativ faptul că, în cadrul falsifiaționismului lui Popper, *sursa* unei teorii științifice este cu totul irelevantă în ceea ce privește științificitatea sa. O teorie este științifică dacă și numai dacă este falsifiabilă; este cu totul lipsit de importanță dacă teoria se naște ca urmare a observației de laborator sau ca urmare a unei inspirații subite. Ca mijloc de a produce teorii bune, o metodă ar putea fi mai rodnică decât alta; însă acest lucru este irelevant în ceea ce privește faptul dacă o formulare este științifică sau nu, și, dacă este științifică, cât de bună este o astfel de teorie. Știința nu posedă o metodă mecanică prin care poate progresa; filosofia lui Popper dă frâu liber speculațiilor imaginare îndrăznețe. Știința adevărată are nevoie de tot atâta imaginație ca și oricare dintre arte. Popper spune că noi nu ne naștem, de fapt, ca observatori pasivi sau neutri, ci având anumite înclinații sau dispoziții naturale care operează în același fel ca și teoriile construite conștient. Într-adevăr, toate animalele pun în evidență, prin comportamentul lor, soluții înnăscute pentru problemele întâlnite. Însă în timp ce aceste „teorii" ar putea fi apriorice din punct de vedere psihologic, aceasta nu înseamnă că ele sunt și valide *a priori*. Principala diferență dintre om și celelalte animale este dată de măsura în care omul poate lăsa teoriile sale să moară mai degrabă decât să moară el însuși; omul poate adopta teorii noi mai degrabă decât să se agațe de teoriile sale și să moară o dată cu ele. Acest lucru poate fi înțeles prin luarea în considerare a modului în care o viespe se lovește în mod constant de o fereastră din sticlă și astfel „eșuează în rezolvarea" „problemei" eliberării sale.

În mod normal nu suntem puși în situația de a testa o teorie în mod izolat, ci trebuie să alegem între mai multe teorii rivale. Chiar dacă dăm peste o observație care falsifiază o teorie, nu o vom respinge pe aceasta din urmă decât dacă avem o teorie mai bună cu care să o înlocuim. Într-adevăr, regulile metodologice ale lui Popper pretind că nu trebuie să respingem o teorie după ce am întâlnit un singur caz care o falsifiază, ci numai după ce teoria a fost supusă unei falsifieri frecvente și riguroase și, în același timp, suntem în posesia unei teorii mai bune care să o înlocuiască. Alegerea între teorii rivale trebuie făcută în felul următor: teoria T_2 trebuie preferată teoriei T_1 dacă T_2 rezolvă toate problemele pe care le rezolvă T_1, rezolvând simultan și problemele pe care T_1 nu le-a putut rezolva (adică, acolo unde T_1 a fost respinsă), *și* dacă oferă soluții pentru unele

probleme adiționale cu privire la care T_1 nu spune nimic, deschizându-ne astfel posibilități ulterioare de respingere a sa. Altfel spus, trebuie să alegem teoria care explică tot ceea ce explică teoria anterioară, explică tot ceea ce teoria anterioară nu a putut explica și oferă explicații pentru alte fenomene neexplicate de teoria anterioară. Satisfacerea acestor condiții elimină efectiv posibilitatea ca noua teorie să nu fie altceva decât vechea teorie, la care au fost adăugate ipoteze ad-hoc care folosesc numai la evitarea aparentelor respingeri sau eșecuri.

Filosofia științei formulată de Popper poate fi rezumată în modul următor. Cunoașterea progresează prin propunerea de teorii explicative îndrăznețe, adică explicații cu un grad mare de conținut informațional care au un grad înalt de falsifiabilitate, prin supunerea acestor teorii la teste severe și decisive și prin înlocuirea teoriilor falsifiate cu teorii mai bune. Putem înlocui o teorie cu alta, preferabilă din punct de vedere rațional și mai bună, chiar dacă vechea teorie nu a fost falsifiată *în mod conclusiv*, atunci când noua teorie, cu condiția să nu fi fost falsifiată, este capabilă să explice tot ceea ce explica vechea teorie, explicând, de asemenea, lucruri pe care vechea teorie nu le putea explica, și să ofere explicații pentru lucruri în privința cărora vechea teorie nu dădea nici o explicație. Adică, teoria mai bună T_2 o va conține pe T_1 ca pe o aproximare a sa. Dacă orice falsifiere a lui T_1 se dovedește a fi o falsifiere a lui T_2, însă nu viceversa, atunci T_2 este preferabilă în mod rațional lui T_1, cu condiția ca T_2 să nu fi fost falsifiată. Acest lucru înseamnă că alegem teoria cea mai falsifiabilă — care are cel mai mult\conținut informațional —, cu condiția ca respectiva teorie să nu fi fost falsifiată. Putem face evaluarea teoriilor noastre numai din poziția stadiului istoric curent al discuției critice.

Dacă o teorie supraviețuiește unor încercări continui de a o falsifia prin teste severe, atunci se poate spune că are un grad înalt de *confirmare*. Aceasta *nu* înseamnă că adevărul ei a fost stabilit conclusiv, și nici măcar că a fost făcut mai probabil. Confirmarea unei teorii la un moment dat este, în esență, un raport asupra gradului său de testabilitate, asupra severității testelor la care a fost supusă și asupra modului în care a trecut acele teste. Gradul de confirmare a unei teorii crește o dată cu falsifiabilitatea sa, cu condiția ca să nu fi fost falsificată, deoarece, cu cât este mai falsifiabilă, cu atât sunt mai severe testele pe care le poate trece în mod potențial. Ea poate fi atunci supusă unor teste severe ulterioare. Popper neagă imediat faptul că prin intermediul confirmării este reintrodusă noțiunea de inducție, pentru că, spune el, confirmarea unei teorii nu spune nimic despre trăinicia sa viitoare sau despre viitoarea sa performanță. Cu cât este mai mică probabilitatea unei teorii, cu atât este mai mare gradul său de confirmare potențială. O teorie mai puțin probabilă poate trece teste mai severe, și astfel poate avea un grad mai înalt de confirmare. O teorie care a fost bine confirmată poate fi *provizoriu* acceptată. Dacă există mai mult de o teorie care se referă la aceleași fapte, rațional este să se aleagă teoria cea mai confirmată, pentru că aceasta a

fost cel mai sever testată. Aceste considerente explică preferința rațională între teorii: T_2 este preferabilă lui T_1 dacă T_2 trece toate testele pe care le trece T_1, trece și testele în cazul cărora T_1 eșuează, și, de asemenea, explică și alte fapte care reprezintă consecințe testabile ale lui T_2 — toate acestea, bineînțeles, dacă T_2 nu a fost respinsă.

Este clar, din perspectiva lui Popper, că nu putem niciodată stabili dacă o teorie este adevărată. El spune că nu putem niciodată „cunoaște", în sensul de a stabili conclusiv dacă o teorie este adevărată, astfel încât să nu existe nici o posibilitate de a ne fi înșelat. În acest sens, Popper este un failibilist: nu putem fi siguri niciodată că am descoperit adevărul. Toate teoriile noastre sunt conjecturi sau bănuieli care sunt deschise testării; am putea atunci să spunem că unele conjecturi sunt mai bune decât altele pentru că au rezistat mai bine testării.

De vreme ce suntem interesați de adevăr, suntem interesați în eliminarea teoriilor pe care le descoperim ca fiind false, pentru că în acest mod am putea da peste o teorie adevărată. Popper este absolut clar atunci când distinge o teorie ca *fiind* adevărată sau falsă din punct de vedere obiectiv ca urmare a corespondenței, sau eșecului de a corespunde faptelor (*p* este adevărată dacă și numai dacă este corespunzătoare faptelor), de *cunoașterea* noastră referitoare la corespondența lui *p* cu faptele. Popper preia definiția adevărului de la logicianul Alfred Tarski (1902–1983): „*p*' este adevărată dacă și numai dacă *p*" Orice formulare neambiguă este sau adevărată sau falsă, neexistând o a treia posibilitate; însă a determina *când* o propoziție corespunde adevărului este o problemă complet diferită, iar Popper crede că nu putem niciodată spune că am dovedit sau justificat adevărul unei teorii. Cu toate acestea, definiția adevărului bazată pe noțiunea de corespondență poate acționa ca un principiu regulator: este ceva pe care îl putem urmări și de care ne putem apropia. Într-adevăr, cu cât crește gradul de confirmare al unei teorii, este corect să presupunem că ne apropiem de adevăr. Măsura în care o teorie se apropie de adevăr este denumită de Popper *verosimilitatea* sa. Popper derivă noțiunea de verosimilitate din conținutul informațional al unei teorii: conținutul unei teorii *T* îl reprezintă toate acele propoziții care rezultă din ea. Conținutul lui *T* poate fi împărțit în conținutul său de adevăr (clasa tuturor formulărilor adevărate implicate de *T*) și conținutul său de falsitate (clasa tuturor formulărilor false implicate de *T*). Verosimilitatea lui *T* este conținutul său de adevăr minus conținutul său de falsitate. Presupunând că teoriile T_1 și T_2 sunt comparabile, T_2 are o verosimilitate mai mare decât T_1 în cazul în care conținutul său de adevăr este mai mare decât acela al lui T_1, iar conținutul său de falsitate este mai mic decât cel al lui T_1, sau conținutul de falsitate al lui T_2 este mai mic decât cel al lui T_1, iar conținutul de adevăr al lui T_2 este mai mare decât cel al lui T_1. Dacă din T_2 derivă mai multe formulări adevărate, dar nu mai multe formulări false decât din T_1, atunci T_2 este mai aproape de adevăr.

Dacă T_2 implică toate formulările adevărate implicate de T_1, implică unele formulări neimplicate de T_1 și, de asemenea, T_2 nu implică mai multe formulări false decât T_1, atunci este just să se spună că T_2 este mai aproape de adevăr decât T_1: T_2 are o verosimilitate mai mare, chiar dacă este falsă. Astfel, dacă urmărim adevărul, o putem prefera din punct de vedere rațional pe T_2 lui T_1, chiar dacă T_2 este falsă, cu condiția ca respectivul conținut de falsitate al lui T_2 să nu fie prea mare.

Veosimilitatea și gradul de confirmare ale unei teorii sunt relaționate. Dacă am compara confirmările celor două teorii și am determina faptul că toate testele trecute de T_1 sunt trecute și de T_2, că T_2 trece unele teste pe care T_1 nu le trece și că T_2 nu eșuează în mai multe teste decât a eșuat T_1, atunci este rațional să o preferăm pe T_2 lui T_1, pentru că despre T_2 se poate presupune că are o verosimilitate mai mare: este mai aproape de adevăr. T_2 este mai verificabilă decât T_1: are un conținut informațional mai mare; spune mai multe despre felul în care este lumea. Cu toate că nu am dovedit adevărul lui T_2 — într-adevăr, pentru că suntem falibili, este probabil ca ea să fie falsă —, ne putem exprima *preferința rațională* pentru T_2 ca fiind mai bine confirmată decât T_1 și mai aproape de adevăr decât T_1. T_2 este mai testabilă și trece mai multe teste decât T_1.

Din faptul că Popper acceptă teoria adevărului bazată pe corespondență se poate vedea că el este un metafizician realist. Popper crede că teoriile noastre, dacă sunt adevărate, se referă la o realitate independentă de spirit și teoriile noastre. Cu toate acestea, el este de acord că un astfel de realism metafizic nu ne duce prea departe — cu excepția considerării sale ca fiind o idee regulatoare —, pentru că trebuie încă să determinăm situațiile în care teoriile noastre corespund lucrurilor așa cum sunt acestea cu adevărat. Nu putem să „aruncăm o privire" prin intermediul teoriilor noastre către realitate, ci putem numai să luăm drept realitate ceea ce ne spun cele mai bune teorii ale noastre în lumina discuțiilor *critice* curente și a testelor. Popper crede că este improbabil să descoperim vreodată „adevărul" despre lume. El se opune, în cadrul științei, instrumentalismului, care afirmă că teoriile științifice nu se referă la entități reale care explică evoluția observațiilor noastre, ci sunt mai degrabă instrumente utile care postulează orice se cere — fără a susține realitatea a ceea ce postulează —, pentru a prezice cu acuratețe cursul experienței noastre. Din acest punct de vedere, legile științifice sunt, mai degrabă, reguli decât adevăruri. Popper se opune, de asemenea, esențialismului, care susține că putem descoperi o realitate ultimă care explică totul. El consideră această atitudine ca fiind ridicolă, dacă urmărim ajungerea la explicații din ce în ce mai bune. Popper adoptă poziția de mijloc conform căreia știința este o încercare reală de a explica anumite stări de lucruri cunoscute sau presupuse a fi adevărate prin intermediul altor stări de lucruri, care sunt necunoscute și care trebuie descoperite și al căror adevăr poate fi testat independent de fenomenele

care trebuie explicate; nu există însă sfârșit al drumului pe care putem progresa în căutarea explicațiilor.

Când Popper vorbește despre „cunoaștere", el nu se referă la adevăruri stabilite sau justificate definitiv. El subliniază, de asemenea, că, atunci când vorbește despre „cunoaștere", vorbește despre cunoașterea *în sens obiectiv*. El intenționează să distingă între cunoașterea subiectivă a oricărei persoane și cunoașterea obiectivă, așa cum este aceasta formulată prin intermediul limbii și existentă în cărțile și revistele din biblioteci și institute de cercetare deschise inspecției publice și verificării. În acest sens, cunoașterea științifică este obiectivă. Între expresiile formulate cu ajutorul limbii există relații logice obiective, indiferent dacă cineva este sau nu realmente conștient de ele. Ceea ce cred oamenii de știință luați individual este neimportant în comparație cu dezvoltarea obiectivă a cunoașterii. Eroarea pe care Popper o numește „filosofia-credință" este că aceasta încearcă să vadă cunoașterea ca pe un soi de credință de un fel deosebit, bazată pe certitudini.

Popper face, de fapt, distincție între trei lumi interdependente: Lumea 1 este lumea fizică; Lumea 2 este lumea mentală subiectivă; Lumea 3 este lumea obiectivă a teoriilor, matematicii, literaturii, artei și a celor asemenea lor, în cadrul căreia există relații logice obiective — obiective, adică independente de cunoștințele spiritelor individuale. Obiectele Lumii 3 sunt dezvoltate de Lumea 2, a spiritului, adeseori ca răspuns la problemele obiective percepute în Lumea 1; însă, o dată formulate, ele au un statut obiectiv care transcende intențiile individului. Cu toate acestea, avem de-a face cu o cunoaștere în sens subiectiv — ce poate cunoaște individul —, cunoaștere asupra căreia s-a concentrat filosofia tradițională, concepția acesteia fiind că orice pretenție de cunoaștere ulterioară nu poate fi justificată decât pornind de la ceea ce spiritul individual poate cunoaște cu adevărat. Însă cea mai mare parte a cunoașterii umane, în sensul său obiectiv, nu este deținută de nimeni în sens subiectiv. Cunoașterea umană, și îndeosebi cunoașterea științifică, constă aproape în întregime în cunoaștere lipsită de subiect cunoscător. Lumea 3 a lui Popper are unele similitudini cu tărâmul Formelor obiective al lui Platon; în orice caz, o deosebire importantă față de viziunea lui Platon este aceea că Lumea 3 a lui Popper nu este în nici un caz o lume imuabilă, ci una care se schimbă continuu și se dezvoltă pe măsură ce cunoașterea crește și progresează pe temeiul examinării critice a cunoașterii pe care deja o avem.

CAPITOLUL XI

FILOSOFIA LINGVISTICĂ: WITTGENSTEIN

După publicarea operei sale *Tractatus logico-philosophicus*, în 1921, Wittgenstein a abandonat filosofia, întrucât credea că *Tractatus*-ul dădea soluții definitive tuturor problemelor filosofiei. În anii următori însă, ca urmare a unor influențe diverse, inclusiv a unor conversații cu alți filosofi, a ajuns să creadă că *Tractatus*-ul avea lacune serioase. Acest lucru nu a dus numai la o încercare de rectificare, pas cu pas, a greșelilor poziției expuse în *Tractatus*, ci, în cele din urmă, la dezvoltarea unei noi concepții filosofice. Wittgenstein s-a întors în 1929 la Cambridge, unde a predat și a scris foarte mult; nici o altă operă însă, în afara *Tractatus*-ului, nu a fost publicată în timpul vieții sale, cu excepția unui scurt articol de care s-a dezis aproape imediat. Oricum, la scurt timp după moartea lui Wittgenstein, survenită în 1951, a apărut o operă pe care el o pregătise pentru publicare, intitulată *Cercetări filosofice*; aceasta conține afirmațiile cele mai profunde și cele mai cizelate ale gândirii sale de mai târziu.

Se pot pune în evidență unele preocupări comune și legături între filosofia sa de tinerețe și cea de mai târziu. Cea mai clară dintre acestea este preocuparea referitoare la limbă, la trasarea limitelor sale și la ideea conform căreia suntem conduși către filosofie și probleme filosofice, datorită neînțelegerilor privitoare la natura limbii. Noi nu trebuie să „rezolvăm" problemele filosofiei în forma în care sunt date, ci trebuie mai întâi să vedem dacă problemele nu apar ca rezultat al faptului că suntem induși în eroare în mod fundamental de limbă. Wittgenstein dorește să ne facă să renunțăm la modalitatea tradițională de abordare a problemelor filosofice, nu pentru a ne pune la dispoziție mai mult în ceea ce privește „soluțiile", ci pentru a ne face să privim problemele înseși într-un fel datorită căruia să înțelegem de ce ele nu necesită astfel de „soluții". O mare parte a filosofiei se întemeiază pe confuzia referitoare la modul în care limba își dobândește sensurile, multe probleme filosofice fiind de fapt pseudoprobleme sau fiind greșit concepute.

Wittgenstein se opune, de asemenea, ideii că filosofia este un fel de superștiință în ceea ce privește metodele sau problemele sale. El aduce obiecții imaginii conform căreia filosofia este perfect asemănătoare științei, cu excepția faptului că împinge căutarea explicațiilor și justificărilor în profunzime, prin expunerea de teorii filosofice și ipoteze. Dacă cercetăm cu atenție subiectele discutate în

cadrul filosofiei, vom descoperi unele lucruri neobișnuite și nelegitime în legătură cu ele, iar în filosofia de mai târziu acest lucru devine evident mai ales dacă se compară folosirea limbii în filosofie cu alte tipuri de utilizare a acesteia.

În *Tractatus* propozițiile filosofice sau metafizice sunt excluse brusc, în virtutea faptului că implică semne lingvistice lipsite de sens. De vreme ce propozițiile filosofice nu se conformează la ceea ce este *esențial* pentru ca o propoziție să aibă sens, ele nu pot avea sens. Propozițiile își dobândesc sensul prin următoarea modalitate fundamentală: se presupune că propozițiile au sens pe temeiul unui ceva pe care îl au toate în comun; adică, se spune că o expresie sau un semn lingvistic are sens dacă și numai dacă sunt îndeplinite anumite condiții. Dacă este să aibă sens, orice expresie lingvistică trebuie să satisfacă anumite condiții necesare și suficiente; dacă nu reușește să satisfacă aceste condiții, atunci o expresie lingvistică sau o propoziție prezumtivă este lipsită de sens. Condiția fundamentală pentru ca o expresie să aibă sens, expusă în *Tractatus*, este relația de reprezentare în raport cu lumea: o propoziție autentică este o combinație de nume care reprezintă un fapt posibil, fapt constituit în ultimă instanță din nume ale căror sensuri sunt obiectele din lume pe care le reprezintă. Faptul că propozițiile filosofiei nu satisfac această condiție fundamentală înseamnă că filosofia și „problemele" sale sunt eliminate dintr-o dată ca lipsite de sens.

Cercetările filosofice implică o foarte importantă schimbare de abordare. Dacă există ceva care coagulează filosofia de mai târziu a lui Wittgenstein, acest lucru este *antiesențialismul*. Esențialismul este echivalent cu viziunea conform căreia motivul pentru care considerăm un grup de lucruri distincte ca fiind de același tip este acela că ele împart un set de caracteristici distinctive care aparțin lor și numai lor. Astfel, am putea defini un „automobil" ca fiind „un vehicol autopropulsat care poate fi folosit pe stradă sau pe autostradă" Wittgenstein se opune esențialismului atât în general, cât, mai ales, încercării acestuia de a demonstra că trebuie să existe o singură modalitate prin care toate cazurile particulare având sens ale limbii își dobândesc în cele din urmă înțelesul, modalitate care, astfel, explică sau dă seama de sensul întregii limbi. Nu există caracteristică esențială în virtutea căreia o limbă are sens. Cheia înțelegerii filosofiei de mai târziu a lui Wittgenstein este, probabil, atacul împotriva esențialismului în general, și problema sensului în particular. Încercarea de a explica esența limbii — faptul că limba constă în ultimă instanță din nume de obiecte — este ceea ce își propune *Tractatus*-ul însuși. Că o *parte* a limbii constă din nume de obiecte este un lucru posibil, însă nu aceasta este esența — caracteristica definitorie comună — a oricărei limbi.

Antiesențialismul *Cercetărilor filosofice* are consecințe vaste. S-ar părea că, respingând concepția conform căreia limba este caracterizată printr-o modalitate esențială de a-și dobândi sensul, Wittgenstein renunță la orice speranță de a elimina problemele filosofice în virtutea faptului că expresia lor este lipsită de sens. Într-un anumit fel, acest lucru este adevărat, cu toate că o expresie ar putea fi lipsită de

sens și în virtutea faptului că nu are sens în *nici unul* dintre diferitele moduri în care ar putea avea sens. Oricum, antiesențialismul este o armă cu două tăișuri: are, ca o consecință, faptul că nu există nici o modalitate de a elimina expresiile filosofice ca fiind în întregime lipsite de sens (pentru că nu satisfac condiția esențială de a fi semnificative), dar și consecința că, datorită faptului că nu există o modalitate universală unică prin care expresiile își dobândesc sensul, nu există nici un temei de a pretinde că filosofia se ocupă numai de sensul unic, adevărat, corect sau real al expresiilor, ca opus nestatorniciei sensului acestora din afara filosofiei — de exemplu, înțelesul lor obișnuit. Faptul că nu există nici un criteriu universal unic pentru dobândirea sensului sugerează că discuțiile filosofice nu pot fi eliminate ca fiind în întregime lipsite de sens; însă implică, de asemenea, că nu există un standard universal ascuns, dar care ar putea fi găsit, conform căruia unul dintre sensuri ar putea fi ales ca fiind sensul adevărat — cel care se situează înaintea altor sensuri în alte contexte.

Este important să nu pierdem din vedere natura revoluționară a gândirii de mai târziu a lui Wittgenstein. Încercarea de a-i include gândirea de maturitate într-o tradiție filosofică generează numai denaturări și neînțelegeri fundamentale. Este foarte tentant să-l interpretăm pe Wittgenstein ca expunând soluții și teorii noi pentru rezolvarea enigmelor filosofiei tradiționale; însă dacă procedăm așa înseamnă că înțelegem greșit realizările gândirii sale, abordându-le dintr-un punct de vedere care le diminuează, pentru că, văzut din perspectiva filosofiei tradiționale, ceea ce spune el poate părea foarte nesatisfăcător și chiar alături de subiect. Opera sa de mai târziu ne oferă modalități de a ne opri înainte de a începe să parcurgem drumul care duce la problemele filosofice tradiționale, prin punerea în lumină a ceva din felul în care limba își dobândește înțelesul. Dacă vrem ca acest înțeles să fie consistent, trebuie să evităm să facem filosofie așa cum se face în mod tradițional. Din acest motiv, unii au spus că, în gândirea sa de mai târziu, Wittgenstein nu face deloc filosofie; într-adevăr, Wittgenstein spune că filosofia sa este „unul dintre urmașii domeniului spiritual care era înainte denumit «filosofie»". Ideea este că se poate vorbi *despre* filosofie fără *a se face* filosofie în sensul tradițional.

Wittgenstein este ferm în a susține că el nu propune teorii sau explicații filosofice, ci mai degrabă adună laolaltă observații care amintesc de folosirea efectivă a limbii. Unii au argumentat că punerea laolaltă a observațiilor despre folosirea efectivă a limbii în contexte diferite este lipsită de semnificație filosofică; însă această obiecție presupune că există ceva dincolo, sau altceva decât folosirea sau funcția sau uzanța limbii în contexte particulare, ceva în virtutea căruia limba își dobândește sensul, și din care ar putea fi determinat *adevăratul său sens*, independent de folosirea limbii în contexte particulare. Dacă ar exista ceva dincolo, sau altceva decât folosirea concretă și reală a limbii în contexte diferite, care ar determina sensul esențial al expresiilor, atunci am putea ignora folosirea limbii

în contexte diferite pentru a ne concentra asupra sensului esențial real al expresiilor. Wittgenstein argumentează că nu există nimic ascuns dincolo de sensul implicat de descrierea exactă a folosirii expresiilor în contexte diferite, ceva care ne-ar da sensul real; și nu există, de asemenea, nimic comun diverselor folosiri în contexte diferite pe care l-am putea selecta ca fiind sensul esențial al cuvintelor și conceptelor.

Latura negativă a proiectului lui Wittgenstein este că arată de ce nici una dintre modalitățile prin care s-a sugerat că limba își dobândește în mod fundamental înțelesul nu este corectă. S-au propus diverse ipoteze referitoare la felul în care limba își dobândește în mod esențial sensul: de exemplu, termenii își dobândesc sensurile, în ultimă instanță, datorită faptului că numesc obiecte, sau prin definiții ostensive prin intermediul cărora sunt date exemple privitoare la sensurile termenilor, sau, în sfârșit, prin asocierea termenilor cu imagini mentale sau idei. Afirmației conform căreia sensul apare ca urmare a unei caracteristici sau unui grup de caracteristici necesare și suficiente Wittgenstein îi opune cazuri particulare în care, cu toate că aceste caracteristici nu sunt prezente, limba este totuși privită ca având sens. Latura pozitivă a proiectului este că descrie diferitele moduri în care expresiile sunt folosite în contexte diferite, ceea ce este același lucru cu a expune diferitele sensuri pe care le pot avea expresiile.

Cercetările filosofice urmăresc să facă explicit faptul că filosofia implică folosirea limbii în feluri care sunt *diferite* de cele obișnuite și, de asemenea, că filosofia nu selectează un miez semnificativ esențial al expresiilor. Unul dintre scopurile filosofiei mai noi a lui Wittgenstein nu este în primul rând de a corecta limbajul filosofic, ci de a arăta că folosirea filosofică a limbii este radical diferită de folosirea sa obișnuită; în acest caz, ceea ce înțelegem prin anumite expresii într-un context filosofic va fi diferit de ceea ce înțelegem prin ele într-un context obișnuit; și nu există un standard exterior la care am putea face apel pentru a stabili care este, dintre diversele sensuri aparținând diferitelor contexte, singurul sens corect. Apariția multora dintre problemele filosofiei tradiționale — de exemplu, scepticismul — se datorează presupunerii că înțelesurile date conceptelor studiate sunt cele corecte sau, cel puțin, că discuția referitoare la *singurul înțeles corect* are sens.

În filosofia tradițională se încearcă în mod aparent să se rezolve probleme și să se ajungă cu adevărat la miezul chestiunilor, când de fapt există întotdeauna, în diverse domenii, contexte și presupuneri care perpetuează existența problemelor — menținându-le ca probleme —, în timp ce în alte contexte, din afara filosofiei, asemenea „probleme" nici măcar nu apar.

Una dintre caracteristicile principale ale filosofiei tradiționale este aceea de a căuta explicații și justificări definitive dincolo de punctul în care acestea au sens sau apar. Faptul că acest lucru nu este în mod evident imposibil se datorează numai împrejurării că noi nu facem de fapt un asemenea pas, ci delimităm un anumit cadru în care pot fi puse probleme filosofice și oferite soluții. De exemplu,

atunci când aplicăm conceptul de îndoială universală carteziană pentru a descoperi fundațiile indubitabile ale cunoașterii, omitem faptul de a ne îndoi asupra înțelesurilor cuvintelor folosite pentru a exprima îndoiala universală, fără de care problemele îndoielii și cunoașterii nu s-ar mai pune deloc. Pretinsa îndoială universală a scepticului cartezian presupune în mod inconsecvent că noi cunoaștem înțelesul limbii în care sunt exprimate procesele și argumentele care conduc la o asemenea îndoială. Filosofia de mai târziu a lui Wittgenstein face ca aceste presupuneri implicite să devină explicite, demonstrând astfel că faptul de a căuta explicații și justificări ultime în afara contextelor în care acestea apar este imposibil sau lipsit de sens. Nu pot exista astfel de explicații, pentru că ele fie ar implica altceva, care ar necesita o explicație ulterioară — cu toate că acest lucru ar putea să nu apară imediat —, fie ar presupune intrarea într-un teritoriu în care cerința explicațiilor nu mai apare. Una dintre devizele lui Wittgenstein spune că „Explicațiile se sfârșesc undeva". Semnificația acesteia este că la un moment dat încercările noastre de a explica și justifica trebuie să se oprească, moment dincolo de care problema justificării nu mai poate apărea. Însă noi nu ne oprim la ceva care, în cele din urmă, explică tot restul, ci ne oprim la ceva ce nu mai putem explica: la limita cadrului în care faptul de a pune întrebări în acel context are sens. Aici explicația trebuie să se oprească, iar noi trebuie să ne mulțumim cu o *descriere*.

Aceasta nu înseamnă că în științele particulare, cum este fizica, nu putem să explicăm un lucru în termenii altuia și să mergem cu această procedură în profunzime. Filosofia ridică anumite categorii de întrebări care par uneori asemănătoare întrebărilor din științele particulare, însă lucrurile nu stau așa; ele caută adeseori să pună la îndoială chiar cadrul în interiorul căruia faptul de a da explicații și a rezolva probleme are sens, mergând, astfel, dincolo de punctul în care explicațiile pot fi date sau cerute. Dacă nu observăm deosebirile dintre sensurile expresiilor pe care le folosim în diferite contexte, vom fi tentați să credem că facem exact același lucru în fiecare context. Dacă îl explicăm pe *X*, putem face acest lucru în termenii *a, b, c*; și poate suntem capabili să-i explicăm mai departe și pe *a, b* și *c*. Atunci când explicăm un lucru, oricare ar fi acesta, suntem prinși într-o plasă de elemente interrelaționate care sunt folosite pentru a se explica unul pe altul; însă nu are nici un sens încercarea de a păși în afara a orice și de a cere explicația întregului. Explicația referitoare la întrebarea de ce un lucru este așa cum este are nevoie de contexte în interiorul cărora faptul de a cere explicații are sens. În cele din urmă, ajungem la un punct în care faptul de a cere explicații într-un context dat ajunge la un capăt: explicațiile ulterioare vor eșua, fie pentru că sunt sofisme de tipul *petitio principii*, fie pentru că implică altceva care, el însuși, necesită o explicație. Nu există, în nici un caz, nici un cadru explicativ care dă seama de sau justifică toate celelalte cadre explicative, cu toate că aceste cadre pot fi interconectate din punct de vedere logic. Și chiar dacă ar

exista un astfel de supercadru, el ar necesita, de asemenea, o explicație. Această idee importantă se aplică sensului: expresiile au sens atunci când sunt folosite în diverse contexte, și nu are nici un sens să ne întrebăm care este adevăratul lor sens, eliberat de ceea ce le-ar justifica înțelesul, așa cum acesta apare în diverse contexte reale.

De altfel, lucrul de care este preocupată filosofia este acela de a găsi *justificări* sau *motivații* logice, și nu, așa cum se întâmplă în științe, explicații cauzale. Este posibil, bineînțeles, să fie date justificări sau motivații logice pentru ceea ce facem sau spunem în diverse contexte; însă filosofia tradițională caută adeseori justificări sau motivații în moduri și contexte în care acestea nu mai pot fi date, sau în afara tuturor contextelor. Ea caută să răspundă la întrebarea referitoare la justificarea rațională pe care o avem pentru a merge, așa cum am făcut în anumite contexte, dincolo de punctul în care asemenea justificări trebuie sau pot fi date; iar această încercare nu face altceva decât să genereze ghicitori filosofice care îl determină ulterior pe filosof să teoretizeze în mod steril. De exemplu, Wittgenstein însuși a căutat, în *Tractatus*, să dea o motivație ultimă semnificației limbii spunând că aceasta constă în nume ale obiectelor simple sau neanalizabile.

Faptul că există uneori explicații *cauzale* referitoare la motivele pentru care facem ceea ce facem nu este pus la îndoială; însă a da o explicație cauzală nu înseamnă a spune că avem *justificarea* de a face ceea ce facem. Aș putea, de exemplu, să cred că este adevărat că $1\,574 \times 6\,266 = 9\,862\,684$ și să dau o explicație cauzală pentru această convingere ca derivând din faptul că am fost puternic lovit la cap când eram copil; însă acest lucru nu ar da nici o justificare convingerii că rezultatul înmulțirii este real sau că trebuie apreciat astfel de către ceilalți. Ceea ce cerem este o justificare a convingerii că rezultatul înmulțirii este adevărat în termenii unei dovezi adecvate, din care concluzia să urmeze în mod logic sau prin care să fie susținută. De exemplu: acesta este rezultatul la care am ajuns folosind un calculator de buzunar. Am putea merge mai departe, și să întrebăm de ce credem că ne putem baza pe calculator. Din nou, cerem dovada pe care am folosit-o, și din care derivă concluzia, pentru a o prezenta; nu cerem o explicație cauzală. Un răspuns adecvat la această întrebare nu poate fi dat spunând că creierul meu se află într-o anumită stare, determinată cauzal, sau că am fost crescut într-un anumit fel, pentru că aceste afirmații nu ne-ar da nici un motiv pentru a crede că ne putem încrede în calculator. Pot judeca propoziția *p* ca fiind adevărată; ar putea fi dată și o explicație cauzală acestei judecăți; însă acest lucru nu ar răspunde la întrebarea dacă am avut un motiv întemeiat pentru a judeca propoziția *p* ca adevărată; pentru aceasta, ar trebui să prezint dovezile pe baza cărora am judecat-o pe *p* ca adevărată; iar acest demers ar implica un fel de legătură *logică* între dovezi sau motivații și concluzia că *p* este astfel. A susține altceva înseamnă a confunda puterea cauzală cu validitatea logică. Pot fi determinat cauzal să ajung la o concluzie fără ca respectiva concluzie să derive în

mod raţional dintr-o dovadă disponibilă; invers, o concluzie poate deriva raţional dintr-o dovadă disponibilă fără ca vreun proces cauzal să garanteze că voi ajunge la ea. Un exemplu în ceea ce priveşte primul caz ar fi cineva care spune „Dar conform tuturor acestor dovezi nu poţi spune acest lucru", urmat de remarca sarcastică: „Tocmai l-am spus"

Ideea lui Wittgenstein este că demersul prin care se dau motivaţii şi justificări trebuie să ajungă la un capăt, iar ceea ce putem folosi ca dovezi sau justificări trebuie să ne stea la dispoziţie pentru a le folosi în acest sens, şi nu să fie ceva ascuns. Însă asemenea justificări trebuie să ajungă la ceva care nu mai are nevoie de justificare logică ulterioară, ceva dincolo de care căutarea justificărilor logice devine lipsită de sens. În acest punct ne lovim de principiile ultime. Această linie de gândire se aplică, de exemplu, justificării credinţei. În acelaşi fel, o justificare sau o motivaţie a sensului limbii trebuie să se sfârşească cu ceva aflat la dispoziţia noastră căruia i se poate da o explicaţie — ceva pe baza căruia putem justifica sau motiva sensurile cuvintelor şi ale altor expresii lingvistice, dar dincolo de care nu mai este cerută şi nici nu se mai poate da mai departe o justificare.

Încercarea de situare în întregime în afara totalităţii contextelor — care ar putea fi imaginate ca o mulţime de cercuri ce se suprapun —, în cadrul căreia pot fi date justificări, ca şi faptul de a da imediat motivaţii pentru toate lucrurile sunt larg răspândite în diversele domenii ale filosofiei. Le regăsim în demersurile prin care se explică modul în care limba îşi dobândeşte înţelesul şi, de asemenea, în discursurile privitoare la ceea ce se spune că putem cunoaşte. Căutăm să răspundem la întrebarea referitoare la justificarea raţională pe care o avem pentru a spune că anumite cuvinte au sens şi la dreptul pe care îl avem pentru a spune că ştim anumite lucruri. Ce justificare avem pentru a spune că anumite cuvinte au, sau nu au, înţeles? Ce justificare avem pentru a spune că înţelegem sensul unui cuvânt? Ce justificare avem pentru a spune că ştim, sau nu ştim, unele adevăruri particulare? Repetăm, faptul că există condiţii cauzale necesare pentru a pretinde ceva (cum ar fi faptul de a avea un creier, de a ne fi născut etc.) nu este pus sub semnul întrebării; şi nici ceea ce spune Wittgenstein nu concurează cu astfel de explicaţii cauzale. Problema care se pune aici este dacă putem da justificări logice unor asemenea pretenţii; avem nevoie de dovezile care, într-un fel sau altul, sprijină adevărul concluziilor, şi nu doar de o explicaţie cauzală referitoare la întrebarea de ce formulăm de fapt aceste pretenţii.

Wittgenstein înlocuieşte esenţialismul referitor la sens cu ceea ce ar putea fi numit instrumentalism lingvistic: explicaţia fenomenului limbii se sfârşeşte în cele din urmă cu descrierea a ceea ce facem, iar sensurile conceptelor pe care le implică limba pot fi explicate sau justificate ca fiind ceea ce sunt numai din interiorul limbii, şi nu prin intermediul a altceva situat dincolo de sau în spatele limbii. Wittgenstein spune, în *Cercetări filosofice*: „Gândiţi-vă la uneltele dintr-o trusă... Funcţiile cuvintelor sunt la fel de diverse precum funcţiile acestor obiecte."

Wittgenstein arată cum încercarea de a justifica sensul limbii ca întreg eșuează, pentru că folosirea unor factori din afara limbii presupune întotdeauna o competență lingvistică, nereușind astfel să întemeieze *întregul* limbii. El arată, de asemenea, că astfel de justificări exterioare ultime nu sunt cerute, în nici un caz, pentru ca limba să aibă sens.

Latura negativă a operei lui Wittgenstein se ridică împotriva diverselor încercări de a justifica sensurile pe care le au expresiile prin intermediul a ceva extralingvistic care urmărește să dea o explicație sau o justificare completă pentru faptul că limba are sensurile și conceptele pe care le are. Dacă viziunea căreia i se opune Wittgenstein ar fi bine stăpânită, am putea descoperi adevăratul sens al expresiilor dincolo de sensul pe care acestea îl dobândesc și care este justificat în anumite contexte. Explicațiile referitoare la limbă cărora li se împotrivește Wittgenstein implică ideea unei explicații unice și unificatoare a modului în care limba își dobândește în ultimă instanță înțelesul; se presupune că toate diversele manifestări ale limbii au o esență comună, sau o logică unică, în virtutea căreia expresiile sale au sau își dobândesc adevăratul sens. Cele trei cazuri pe care le ia în considerare Wittgenstein sunt următoarele:

(a) teoria *Tractatus*-ului
(b) definiția ostensivă[29]
(c) mentalismul.

(a) Miezul teoriei din *Tractatus* constă în faptul că, oricare ar fi aparența limbii, atunci când este analizată, aceasta constă în întregime din nume al căror sens este dat de obiectele pe care le reprezintă. Viziunea *Tractatus*-ului, conform căreia constituenții ultimi ai limbii sunt nume, iar sensul unui nume este obiectul pe care îl reprezintă, se confruntă cu o problemă evidentă: problema este că Wittgenstein nu a putut da nici un exemplu de nume sau obiect simplu caracterizat de acea simplitate neschimbătoare și indestructibilă care era cerută în cadrul teoriei, și care ar garanta încărcătura de sens *(meaningfulness)* a limbii. Dacă obiectele numite sunt complexe, și deci capabile de a fi distruse, iar obiectul este sensul, atunci încărcătura de sens a limbii nu poate fi garantată. În plus, dacă obiectele sunt ascunse și lipsite de disponibilitatea imediată care ne-ar permite să le folosim pentru justificarea a ceea ce vrem să spunem, este greu să înțelegem în ce sens se spune despre ele că explică sensurile cuvintelor sau că pot fi folosite pentru a justifica înțelegerea de către noi a sensului lor. De asemenea, denominația este una dintre multiplele funcții pe care le poate îndeplini limba, fiind o activitate care presupune înțelegerea a ceea ce este actul de a numi ceva.

(b) Dacă ni se cere să dăm sensul unui cuvânt, am putea da un fel de explicație a sensului său cu ajutorul altor cuvinte, în cadrul unei definiții

verbale; însă acest demers ar fi util numai dacă am înțeles sensurile cuvintelor prezente în respectiva definiție. Unii au crezut că, pentru ca acest proces să nu alunece pe o pantă fără sfârșit și pentru ca limba să vorbească despre lume, și nu doar despre cuvinte, trebuie să ieșim în afara limbii. Acest lucru se spune că este făcut prin intermediul definițiilor ostensive — adică, prin arătarea cu degetul. Dacă luăm cuvântul „câine", de exemplu, am putea învăța sensul cuvântului cu ajutorul cuiva care rostește cuvântul „câine" în prezența unui câine, îndreptând poate degetul arătător spre animalul respectiv. O astfel de înțelegere a sensurilor cuvintelor ar putea fi atunci folosită pentru a construi definiții verbale în interiorul limbii. Wittgenstein nu pune sub semnul întrebării faptul dacă o astfel de învățare ostensivă are loc. El ridică obiecții la adresa ideii conform căreia o astfel de învățare este suficientă pentru a sprijini înțelegerea noastră privind limba ca întreg. Ostensia este în mod sistematic ambiguă, astfel încât trebuie să înțelegem semnificați sau ceea ce se intenționează să se spună în cadrul situației în care sunt date definiții ostensive, iar o astfel de înțelegere nu este explicată de ostensia ca atare. Faptul de a înțelege că trebuie să învățăm un nume comun precum „creion", și nu un nume propriu ca „Fred", presupune deja o anumită înțelegere lingvistică — în acest caz distincția dintre numele comune și cele proprii — care nu este explicată de simpla ostensie. Din această cauză, definițiile demonstrative nu pot reprezenta explicațiile ultime ale modului în care limba își dobândește înțelesul, pentru că definițiile ostensive lasă neexplicată o anumită înțelegere lingvistică; ele nu explică modul în care ajungem de la absența oricărei limbi la posesia unei limbi. Copiii și străinii învață anumite aspecte ale limbii cu ajutorul definițiilor ostensive; însă ostensia funcționează numai pentru că posedă deja o anumită înțelegere lingvistică[30].

(c) O altă viziune susține că a înțelege sensul unui cuvânt implică asocierea sa cu o imagine mentală sau cu o idee din minte. Această poziție generează dificultăți de netrecut, chiar dacă lăsăm de o parte obiecția evidentă că lucrul în care ar consta o imagine — aceea a justiției, să spunem —, este în întregime înșelător. Să presupunem că încercăm să folosim această teorie pentru a explica înțelegerea cuvântului „roșu". Dau peste un obiect și mă gândesc dacă să-l numesc sau nu roșu. Explicația mentalistă spune că ceea ce se întâmplă în acest caz este că îmi amintesc imaginea pe care o am despre roșu, o compar cu culoarea obiectului și hotărăsc dacă sunt la fel; dacă sunt la fel, atunci obiectul este în mod corect numit roșu. Dar cum se face acest lucru? Nu-mi folosește la nimic faptul de a *avea* pur și simplu imaginea

culorii roșii; trebuie să am capacitatea de a-mi aminti imaginea corectă. În orice caz, capacitatea de a evoca imaginea corectă implică faptul de a recunoaște care imagine, dintre multe altele, este aceea a culorii roșii; însă această recunoaștere este chiar lucrul pe care vroiam să-l explic. Capacitatea mea de a evoca imaginea corectă nu este explicată de faptul de a o compara cu o altă imagine, pentru că, în acest caz, cum pot evoca imaginea corectă? Wittgenstein nu neagă faptul că folosim uneori imagini și că le putem folosi pentru a identifica lucruri; ceea ce neagă el este că referirea la imagini ar putea constitui fundamentul înțelegerii limbii, pentru că aceasta presupune deja tipul de înțelegere pe care trebuie să-l explice. Wittgenstein aduce, în general, obiecții la adresa ideii că înțelegerea sensului unui cuvânt constă în asocierea acestuia cu o stare mentală specială. Sensul cuvintelor nu se bazează pe capacitatea noastră mentală de a indica un sens. Dacă spunem că „Alan înțelege ce înseamnă un crescendo", nu presupunem că trebuie să existe anumite gânduri care circulă prin creierul său și care constituie înțelegerea sa. Dacă lucrurile ar sta așa, am spune că el încetează să mai înțeleagă ce înseamnă crescendo-ul atunci când doarme sau când atenția îi este distrasă de un alt gând. Procesele mentale nu sunt nici necesare, nici suficiente pentru multe alte cazuri, precum „cunoașterea", „amintirea" sau „convingerea"

Scopul lui Wittgenstein nu este de a nega că multe dintre modalitățile care sunt propuse în mod greșit pentru a explica sensul limbii ca întreg nu ar putea fi folosite pentru a da seama sau a explica înțelegerea noastră în cadrul a diverse părți constitutive ale limbii; ceea ce neagă el este faptul că ar exista o singură explicație unificată bazată pe ceva exterior limbii ca întreg. Aceasta înseamnă că răspunsul la întrebarea „Ce justifică sensurile și conceptele din limba noastră luată ca întreg?" este „Nimic". Nu există standard exterior *utilizării convenționale* a unei expresii a limbii prin care felul în care noi folosim limba să poată fi justificat mai departe. Nu se poate răspunde la această întrebare în nici un fel, pentru că orice justificare ar implica deja înțelegerea și presupunerea tacită a faptului că știm deja sensul anumitor expresii și concepte. Astfel, nu există nimic în afara limbii care să ne pună la dispoziție o justificare completă sau totală a faptului că limba este așa cum este.

Aceste considerații constituie latura complementară a negării de către Wittgenstein a faptului că el ar expune teorii filosofice justificatoare și atotcuprinzătoare cu privire la limbă sau la orice altă chestiune filosofică. Prin formularea unor memento-uri referitoare la diversitatea și multiplicitatea modurilor de folosire a limbii, el speră să demonstreze că asemenea teorii atotcuprinzătoare nu pot fi produse.

S-ar putea crede că, dacă denumim în mod corect o colecție de lucruri sau activități cu același nume, atunci ele *trebuie* să aibă ceva în comun în virtutea

căruia sunt lucrurile sau activitățile de acel fel; trebuie să aibă un set de caracteristici pe care le posedă ele și numai ele; trebuie să aibă o esență. O asemenea esență ar putea fi determinată printr-o definiție care ne-ar da condițiile sau caracteristicile necesare și suficiente pentru ca un lucru să fie acel fel de lucru care este: necesare pentru că orice lucru de acel fel trebuie să aibă acele caracteristici; suficiente pentru că orice obiect având acele caracteristici va aparține acelui tip — astfel încât ceva este *X* dacă și numai dacă satisface un anumit set de condiții sau posedă un anumit set de caracteristici. Wittgenstein crede că acest raționament este greșit. Dacă încercăm să definim în acest mod un concept, nu vom fi capabili să formulăm condiții care sunt în același timp necesare și suficiente. Wittgenstein ne propune să luăm în considerare jocurile și dificultățile implicate în identificarea esenței acestora: acel ceva pe care ele îl au toate în comun, și în virtutea căruia toate sunt jocuri. Nu există o astfel de esență. Există, bineînțeles, asemănări; însă nu există un set unic de caracteristici care aparține tuturor. Noi le definim pe toate ca jocuri în virtutea unei serii de asemănări diverse care se suprapun; acestea sunt numite de Wittgenstein „asemănări de familie", pe care el le compară cu modul în care observăm diverse asemănări între membrii aceleiași familii.

În cazul limbii, avem de-a face nu cu o esență definitorie comună, care traversează toate modurile de utilizare a limbii și în virtutea căreia socotim ceva ca fiind o limbă, ci cu „o rețea complicată de similitudini care se suprapun și se întretaie" între diverse dinamisme lingvistice. Există, de asemenea, o rețea de relații logice între dinamisme lingvistice diferite care ne dă posibilitatea de a vorbi despre întregul sistem al *limbii* ca atare.

În *Tractatus* era presupusă existența unei singure naturi esențiale a limbii și a unei granițe unice între sens și nonsens; în filosofia de mai târziu din *Cercetări filosofice* suntem puși în fața unui mozaic de limbi înrudite care au granițe interne — și, cu toate că acestea se pot schimba, neluarea lor în considerare produce confuzie —, limbi a căror sumă totală constituie întregul limbii. Wittgenstein se referă la varietatea de modalități în care limba poate fi utilizată și la funcțiile pe care aceasta le poate avea ca „limbi-jocuri". În afara granițelor *tuturor* limbilor-jocuri, luate împreună, nu mai există cât de cât limbă, ci nonsens.

Wittgenstein nu neagă faptul că putem formula definiții tehnice speciale, să spunem în știință; dar nu acesta este modul în care cuvintele își dobândesc înțelesul sau în care sensul lor este înțeles în cadrul limbii obișnuite. O dată început procesul utilizării unui cuvânt sau a unui concept în contexte obișnuite, definiția sa se va spulbera și va fi depășită pe măsură ce extindem aplicația conceptului.

Noțiunea de „asemănare de familie"este aplicată caracterizării limbii însăși. Wittgenstein stabilește o analogie între limbă și jocuri, referindu-se astfel la limba-joc. Însă asemănarea dintre limbă și joc este numai una parțială. El folosește termenul limbă-joc uneori pentru a-l aplica diverselor părți ale limbii reale,

alteori pentru limbi imaginare limitate sau diferite, și alteori pentru întreaga limbă umană. El este preocupat, bineînțeles, nu de vreo limbă particulară umană (precum engleza sau germana), ci mai degrabă de caracteristicile limbii umane în general. Exemplele de limbi-jocuri pe care le dă Wittgenstein sunt, printre altele, cea prin care se dau și se dă ascultare ordinelor, descrierea, povestirea, gluma, întrebarea, rugăciunea, speculația. Fiecare limbă-joc are o „gramatică" ce descrie, însă nu explică, modurile posibile în care conceptele pot fi combinate în interiorul jocului. Dacă spunem „Fiecare vergea folosită pentru măsură are o lungime", avem de-a face cu o chestiune gramaticală, și nu empirică; negarea acesteia ar fi negramaticală, fiind imposibilă într-un mod diferit de imposibilitatea fizică.

Poziția lui Wittgenstein este că nu există nimic care stă la temelia întregului limbii și care îi explică înțelesul. Limba formează un mozaic de dinamisme înrudite logic care, spre deosebire de jocuri, sunt caracterizate de ceva mai mult decât simpla asemănare: ele sunt interrelaționate. Astfel, putem *ordona* cuiva să răspundă la o *întrebare*. Justificarea pentru faptul că spunem despre cuvinte că au un anumit sens nu poate fi cuprinsă într-o modalitate de justificare unică și nici în ceva postulat, care este ascuns și situat dincolo de limbă. Ceea ce justifică sensul unui cuvânt, în măsura în care acesta *poate* fi justificat, nu trebuie să fie ceva ascuns (așa cum sugerează *Tractatus*-ul), ci ceva deschis cercetării, dacă este să se folosească în vederea justificării. Dacă trebuie să dăm o justificare logică pentru faptul că un cuvânt are un anumit sens, trebuie să facem acest lucru prin intermediul unor caracteristici deschise cercetării, și nu ascunse. Ceea ce este ascuns nu ne este disponibil, neputând fi astfel folosit pentru a da o justificare înțelegerii de către noi a sensului expresiilor lingvistice. Ceea ce este deschis cercetării sunt diversele modalități în care limba este *utilizată* sau folosită în diferite contexte. Dacă dorim să punem în lumină înțelesul unui cuvânt, cel mai bun lucru pe care îl putem face este să *descriem folosirea* cuvântului în diverse contexte; în cele din urmă, nu există altă justificare pe care să o putem da pentru întrebuințarea cuvântului. În ultimă instanță descriem, spunând: *acesta este modul* în care îl folosim.

Dacă am fi întrebați, „Câte goluri au fost înscrise în acest meci de șah?", întrebarea nu ar ridica o problemă al cărei răspuns să urmeze în mod natural, ca în „Câte goluri au fost înscrise în acest meci de fotbal?"; mai degrabă, am explica regulile jocului de șah și faptul că termenul „gol" este „negramatical" (în sensul pe care îl dă Wittgenstein acestui cuvânt) în acest context. La fel se întâmplă în cazul limbilor-jocuri; propozițiile sunt negramaticale atunci când implică unele cuvinte transferate dintr-un context în care pot fi folosite într-un context în care sunt inapropriate, adică în care nu își găsesc o utilizare. Multe dintre problemele filosofice sunt rezultatul neobservării transferului unui cuvânt dintr-un context în care poate fi folosit în altul, în care nu își găsește vreo utilizare. De exemplu, am putea transfera discuția despre „mecanism" sau „obiect" dintr-un context

fizic într-un context în care se vorbește despre mintea umană. Nu facem decât să producem non-sensuri atunci când încercăm să transferăm discuția în afara tuturor cadrelor lingvistice.

Este important de notat că Wittgenstein nu formulează o „teorie a sensului conform folosirii acestuia", ca și când utilizarea *ar explica* sensul; folosirea în diverse contexte *este* pur și simplu sensul; sensul și utilizarea sunt identice. Nu există caracteristică unică, comună tuturor diverselor utilizări ale limbii; există o multitudine de utilizări. Lucrurile nu se petrec ca și când sensul unui cuvânt ar fi un lucru, iar utilizarea acestuia altul; un cuvânt își dobândește sensul prin folosirea sa în moduri particulare. În ultimă instanță, sensul unui cuvânt nu determină utilizarea sa; mai degrabă, folosirea unui cuvânt este sensul său; și, în absența unei anumite utilizări, cuvântul nu are un sens care să-i determine folosirea.

Însă nu orice deosebire de utilizare atrage după sine o deosebire de sens; este, prin urmare, corect să identificăm sensul cu utilizarea? Aici este vorba de o chestiune de grad; nu trebuie să presupunem că expresiile pe care le socotim ca având același sens trebuie să aibă utilizări obișnuite identice, care reprezintă *utilizarea*; aceasta ar însemna să ne întoarcem la tipul de esențialism[31] pe care Wittgenstein îl respinge; tot ceea ce trebuie să presupunem este că există o suprapunere suficient de mare a utilizărilor pentru a spune că este vorba despre același sens. În mod analog, este perfect corect să spunem că un ciocan de lemn și o rindea sunt ambele unelte de tâmplărie, din cauza a ceea ce se face cu ele și a contextelor în care sunt folosite, chiar dacă utilizarea lor nu este identică. Dacă utilizările la care a fost supus un cuvânt nu se suprapun deloc, atunci spunem că avem un cuvânt cu sensuri diferite, pentru că faptul de a face o descriere a modului în care folosim cuvântul în diverse situații este echivalent cu sensul cuvântului. Dacă unele cuvinte nu se suprapun conform criteriilor (oricare se dovedesc a fi acestea) care determină corecta aplicare a lor — adică, utilizările recunoscute de ceilalți —, atunci este potrivit să spunem că fiecare dintre ele are un sens diferit. Faptul că un cuvânt are cât de cât sens depinde de existența *unei* convenții în utilizarea acestuia. Însă punctul în care se produce o schimbare de sens nu este în mod necesar marcat cu claritate. Aici Wittgenstein renunță la cerința pe care o impusese în *Tractatus* cu privire la precizia sensului.

Banii constituie o analogie convenabilă; un lucru devine ban prin intermediul felului în care este folosit. Faptul că ceva este ban constă în ceea ce oamenii intenționează să facă cu el, cum ar fi schimbarea lui contra unor bunuri sau servicii, așa cum, în mod virtual, ar face oricine. S-a dovedit curând că nu este necesar ca monedele să fie făcute din aur, și nici măcar să fie susținute cu ajutorul aurului. Faptul de a fi ban nu este ceva intrinsec monedei. Dacă acest lucru este pus la îndoială, este suficient să ne gândim la felul în care țigările au devenit bani în timpul celui de-al doilea război mondial și în alte perioade; transformarea țigărilor în bani ținea de modul în care acestea erau folosite.

A înțelege sensul unui cuvânt înseamnă a fi capabil de a participa la utilizarea adecvată a cuvântului într-o limbă-joc. A folosi un cuvânt sau o altă expresie lingvistică într-o limbă-joc înseamnă, la rândul său, a fi implicat în utilizarea limbii într-o „formă de viață" anume — anumite activități și comportamente naturale care apar ca urmare a nevoilor, intereselor și scopurilor umane. Limba este autonomă, în sensul că trebuie să-și conțină propria justificare, cu toate că s-a dezvoltat pornind de la practicile și nevoile umane. La nivelul cel mai de jos, ceea ce face posibilă existența limbii cu sens este acordul referitor la aceste practici — acordul privitor la modul în care să se continue pe un anumit drum —, însă acest lucru *nu* justifică sensul respectiv. Cu alte cuvinte, nu forma de viață este aceea care justifică faptul de a spune că anumite cuvinte au un anume sens; ceea ce face ca acordul folosit — și deci sensul — să fie posibil, este faptul că, în mod natural, noi urmăm anumite căi. Forma de viață este ceea ce trebuie să „acceptăm ca fiind dat"; ea trimite la caracteristicile de bază ale condiției umane, care provin din stările de lucruri fundamentale referitoare la natura umană și la lume — „comportamentul comun al omenirii" Faptul că anumite lucruri fundamentale reprezintă caracteristici obligatorii ale ființelor umane, ca și acela că avem nevoi și interese comune, este ceea ce face posibil acordul referitor la modalitățile de a continua pe același drum în anumite situații și, în primul rând, de a porni pe drumul respectiv. Aceste nevoie și interese comune, ca și acordul de a continua să mergem în mod natural pe anumite căi, este ceea ce face posibil acordul referitor la utilizarea cuvintelor. Că aceste modalități de a continua pe același drum sunt adeseori de neevitat înseamnă că ele nu sunt deschise alegerii; nu sunt arbitrare; ele sunt pur și simplu ceea ce facem într-o situație dată, fiind situate dincolo de a fi sau nu justificate. Putem continua în mod diferit, însă, de fapt, în anumite situații, nu facem acest lucru: cădem de acord.

Nu mai putem cere justificări raționale pentru ceea ce este dat în cadrul vieții umane și nici spune că datul este nejustificat, mai mult decât putem pretinde o justificare rațională — mai degrabă decât o explicație cauzală — pentru faptul că un copac cade peste noi. Justificarea rațională, o dată epuizate modalitățile prin care putem justifica faptul de a face ceva într-un anumit fel, trebuie să se încheie într-o descriere. Pentru a ne elibera de căutarea filosofică a fundamentelor ultime, trebuie să ajungem să înțelegem că anumite activități umane — de exemplu, derivarea unei propoziții din alta — sunt, în ultimă instanță, lipsite de fundament și nejustificate, și, *de asemenea*, că nu sunt tipurile de activități care mai pot fi întemeiate sau justificate; prin urmare, faptul că le lipsește un asemenea fundament nu este o deficiență a acelor activități. Astfel de modalități de a continua nu sunt nici justificate, nici nejustificate, ci sunt, mai degrabă, caracteristici fundamentale ale naturii umane — calea pe care oamenii cad de acord să meargă mai departe în diverse situații. Faptul că nu există justificare rațională nu demonstrează că ceea ce facem este irațional sau confuz, ci ar putea fi pur și simplu nonrațional: ceea ce facem. În această privință, putem observa o oarecare similitudine între

Hume și Wittgenstein: ei sunt de acord că justificarea rațională are limitele sale, iar ceea ce ne rămâne sunt lucrurile fundamentale pe care ființele umane nu pot să le facă; ajunși în acest punct, nu mai are nici un sens să cerem justificări raționale pentru lucruri care nu sunt cât de cât produsul nici unui raționament.

Faptul de a poseda conceptele de bază — precum inferența, recunoașterea, acordul și dezacordul — nu este ceva ce poate fi explicat sau justificat, pentru că orice explicație ar *presupune* aceste concepte sau altele. Există o mare diversitate de practici sau limbi-jocuri, fiecare dintre acestea implicând concepte fundamentale pe care nu are sens să le punem sub semnul întrebării; nu are sens pentru că, fără a presupune tacit aceste concepte ca „date", felurile de justificări care sunt folosite în limbile-jocuri nu ar mai putea nici măcar să apară. Dacă suntem în posesia acestor concepte înseamnă că putem lua parte la limba-joc sau la o practică; însă dacă cineva nu le are, atunci faptul de a le poseda nu mai poate fi justificat de nimic altceva în cadrul limbii-joc, pentru că acest lucru ar presupune deja acceptarea conceptelor fundamentale pe care le implică limba-joc. Dacă utilizarea unor expresii în cadrul a două activități este suficient de diferită — adică, dacă există o suprapunere neînsemnată sau nici o suprapunere în folosirea lor —, aceasta nu înseamnă că nu suntem de acord în judecățile noastre referitoare la aceste concepte; mai degrabă spunem pur și simplu altceva. Wittgenstein spune că practica, sau limba-joc, ca și forma de viață a cărei parte este, sunt date. Nu sunt date în sensul de a fi un fundament logic evident de la sine; sunt date în sensul că nu mai există justificare pentru întraga practică, întrucât justificarea are sens numai în cadrul practicilor. Forma de viață care implică o limbă-joc nu este nici rezonabilă, nici nerezonabilă. Aceasta nu înseamnă că, până la un punct, fundamentul acceptat în mod obișnuit al unei limbi nu se poate schimba, ci că există limite ale acestuia, pentru că, dincolo de un anumit punct, spunem nu că avem de-a face cu o practică lingvistică diferită, ci mai degrabă că nu mai avem cât de cât de-a face cu o limbă. Dacă nu putem indica nici o parte a unui comportament ca fiind manifestarea posesiei unora dintre conceptele noastre, oricare ar fi acestea — precum, acordul și dezacordul —, atunci vom spune că ceea ce avem în față nu este câtuși de puțin o limbă.

S-ar putea crede că sensul unui cuvânt ar putea fi în cele din urmă stabilit și justificat ca fiind unul anume prin citarea unei reguli pentru utilizarea sa. În primul rând, să notăm că nu există o astfel de carte de reguli pentru limba obișnuită; însă, chiar dacă ar exista, nu ne-ar fi de nici un folos. Orice regulă poate fi interpretată într-un număr indefinit de feluri. Să presupunem că sunt întrebat de ce interpretez o regulă într-un anumit fel. Aș putea să citez o altă regulă care spune cum trebuie interpretată regula inițială. Dar să presupunem atunci că sunt întrebat de ce interpretez a doua regulă într-un anumit fel. În cele din urmă, acest proces trebuie să se sfârșească, iar eu voi fi epuizat toate justificările; voi fi nevoit să spun: „Acesta este modul în care procedăm", ceea ce este o descriere, nu o justificare. Nu este deloc lipsit de sens să spunem că se poate acționa corect, în

conformitate cu o regulă — urmând o regulă —, chiar dacă nu poate fi dată nici o justificare în ceea ce privește motivul pentru care se acționează astfel și pentru care se interpretează regula într-un anumit fel. A urma o regulă echivalează cu faptul de a acționa într-un fel obișnuit în cazuri particulare. În cele din urmă, nu regulile determină sensul cuvintelor, ci utilizarea cuvintelor determină regulile pentru utilizarea pe care am putea-o formula; regulile de utilizare nu există înaintea simplei folosiri a cuvintelor în cadrul limbii. Faptul că o anumită regulă poate fi „interpretată" — substituind o regulă alteia — într-un anumit fel depinde, în cele din urmă, de existența unei modalități particulare, naturale și asupra căreia s-a convenit înainte de a continua pe același drum, poate în urma unui fel de răspuns natural la antrenamentul la care oamenii au fost supuși. Câteva exemple vor ilustra această idee.

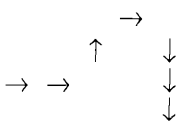
(i) Am putea da o justificare pentru faptul că spunem că *X* este roșu prin compararea lui cu un registru al culorilor. Cum putem ști dacă ceea ce am identificat în registru este roșu? Am putea spune că este roșu pentru că este tipărit cuvântul „roșu" acolo. Însă cum putem ști dacă folosim registrul corect? În cazul unui registru de culori mental am fi confruntați cu aceeași problemă. Am ajuns la fundamentul lucrurilor; avem capacitatea de a identifica culorile lucrurilor grație modului în care răspundem în mod natural unui anumit antrenament. Nu poate fi dată nici o justificare rațională atotcuprinzătoare pentru faptul că adoptăm o clasificare pe baza culorilor-concepte.

(ii) Să presupunem că i-am cere cuiva să accepte teorema logică simplă *modus ponens*: „Dacă *p*, atunci *q*, *p*, deci *q*" reprezintă orice propoziții doriți. Ce justificare mai poate fi dată acestei teoreme? Dacă cineva nu poate înțelege acest lucru, atunci devine neclar cum am putea continua să oferim o justificare ulterioară faptului de ce, dată fiind teorema „(dacă *p* atunci *q*) și *p*", ea trebuie să infere în mod logic propoziția „*q*" Persoana respectivă s-a despărțit de noi încă înainte de a începe jocul logic; ea joacă un joc diferit. Chiar dacă ar mai putea fi oferită vreo justificare ulterioară în acest caz, ar trebui ca, în mod natural, să ajungem în cele din urmă la un sfârșit. Pentru că o regulă nu spune de la sine felul în care trebuie interpretată.

(iii) Wittgenstein dă următorul exemplu. Să presupunem că avem următorul tabel sau model, în care literele reprezintă ordine referitoare la modul în care trebuie să ne mișcăm:

$a \rightarrow$
$b \leftarrow$
$c \uparrow$
$d \downarrow$

Ni se dă un ordin, *aacaddd*. Căutăm în tabel săgețile corespunzătoare fiecărei litere; obținem:



Să presupunem că cineva ar vedea tabelul nu drept, ci în diagonală. Ca urmare, el sau ea ar citi tabelul conform următoarei scheme:

Și mai sunt și multe alte scheme posibile. Ce am putea face? Să construim un alt tabel referitor la felul în care trebuie să-l citim pe primul? Acest lucru nu poate însă continua la infinit; în cele din urmă trebuie pur și simplu să bănuim sau să ghicim ceea ce se cere, nemaiputându-se da nici o altă justificare, pentru că *orice* regulă poate fi interpretată în mod variat.

Nu putem fi constrânși să raționăm logic și să folosim limba într-un anume fel dacă nu presupunem deja în mod tacit existența unui cadru în care disputele referitoare la modul corect de interpretare pot apărea. Sensul regulilor este produs de felul în care sunt folosite; apoi ne impunem nouă înșine regulile. În cele din urmă epuizăm motivațiile, nemairămânându-ne nici un motiv în virtutea căruia să urmăm o regulă așa cum o facem; faptul că există un astfel de lucru precum „a urma o regulă" depinde de existența unor căi obișnuite de a acționa, pentru că, orice altă reformulare i-am da, trebuie, în cele din urmă, să ne oprim la un mod de a acționa asupra căruia s-a convenit, mod care nu mai poate fi reformulat.

Ceea ce socotim ca fiind „a face același lucru" de fiecare dată când aplicăm o regulă este el însuși raportat la un cadru. Ființarea noastră înăuntrul practicilor și cadrelor presupune în mod tacit sau depinde de faptul că ființele umane se comportă în anumite moduri naturale date în anumite circumstanțe — ființele umane fiind caracterizate de anumite moduri naturale de a răspunde sau reacționa; acest lucru, logic vorbind, face ca practica sau cadrul să nu mai aibă nici un fundament. Disputele pot apărea *în interiorul* acestor practici. Nici o regulă nu te poate *obliga* să urmezi un anumit drum; nici o deducție logică nu implică

faptul că *trebuie* să accepți concluzia, dacă ai acceptat premisele. În eseul său intitulat *Ce i-a spus broasca țestoasă lui Ahile*, Lewis Carroll a anticipat acest lucru, demonstrând că încercarea de a justifica toate regulile de inferență, sau procesul de deducție însuși, duce la un regres infinit, pentru că fiecare încercare va implica o altă deducție.

Aceasta nu înseamnă că adevărurile necesare, precum cele ale matematicii și logicii, depind, pentru adevărul lor, de fapte referitoare la natura umană; ceea ce depinde de fapte referitoare la natura umană este că noi înțelegem și suntem în posesia conceptelor cerute de disputele privitoare la faptul dacă ceva este adevărat sau dovedit a surveni cât de cât în cadrul matematicii și logicii.

Pentru a demonstra că înțeleg un cuvânt pot să dau o definiție a acestuia; însă astfel de definiții nu pot continua la nesfârșit. În cele din urmă va trebui să demonstrez că pot folosi cuvintele în mod adecvat în cadrul unor contexte sau practici date. Sensul cuvintelor și al altor expresii lingvistice este o chestiune care ține de asentimentul public sau general de a folosi cuvinte și expresii lingvistice în anumite moduri — moduri care pot, dacă procedăm cu grijă, să fie descrise. Se poate spune că înțeleg sensul unui cuvânt dacă îl pot folosi în moduri dinainte convenite. Dacă încep să-l folosesc într-un alt fel, care diferă suficient de mult de uzajul convenit, va fi pus la îndoială faptul că înțeleg cât de cât sensul expresiei respective.

S-ar putea crede că discuția despre asentimentul general implică un fel de relativism cu privire la adevăr, ca și când, dacă un număr suficient de mare de oameni ar cădea de acord asupra faptului că ceva este adevărat, atunci acel lucru ar fi adevărat. Însă aceasta este o greșeală. Ceea ce îl preocupă pe Wittgenstein este un tip de acord mult mai substanțial: dacă nu ne înscriem într-un cadru, astfel încât să înțelegem sensul conceptelor de bază ale acestuia, problema adevărului sau falsității nu se poate pune. Însă nu există nici o modalitate prin care cineva să determine pe altcineva să se situeze într-un anumit cadru. Nu putem să obligăm pe nimeni să răspundă la întrebarea „Este acesta un șah-mat?", dacă respectiva persoană nu poate, sau nu vrea, să joace șah. Acordul relevant aici este unul referitor la sens, nu la adevăr. Dacă acordul sau dezacordul în legătură cu adevărul sau falsitatea unei formulări este posibil, atunci prin formulare trebuie să înțelegem același lucru. Faptul că înțelegem același lucru este determinat de convenția utilizării. Să luăm formularea „*x* este *F*"; faptul că doi oameni sunt în dezacord cu privire la adevărul acestei formulări presupune că sensul lui „*F*" pentru cei doi oameni este același; identitatea sensului este stabilită de felul în care cei doi oameni îl folosesc sau îl aplică pe „*F*" în contexte concrete. Dezacordul în ceea ce privește adevărul sau falsitatea formulării „*x* este roșu" presupune acordul referitor la ceea ce înțelegem prin „roșu"

Aceste considerații ne conduc către „argumentul limbii private" al lui Wittgenstein. Wittgenstein susține că limba este, prin natura sa, comună tuturor: ea depinde, în ceea ce privește folosirea sa, de acordul unei comunități. Dacă ar

fi posibilă construirea în mod logic a unei limbi de uz personal, acest lucru ar respinge punctul de vedere al lui Wittgenstein. Trebuie să notăm că o asemenea limbă trebuie să fie strict personală *din punct de vedere logic*, astfel încât să fie imposibil ca altcineva să o înțeleagă; adică, trebuie să fie intraductibilă în orice altă limbă. Un asemenea caz ar fi acela în care, să presupunem, am denumi senzațiile noastre personale printr-un fel de definiție ostensivă „interioară"; prin aceasta se înțelege asocierea unui cuvânt cu o imagine mentală privată care devine atunci sensul cuvântului. Acesta este un caz particular al faptului că sensul unui cuvânt este obiectul pe care îl reprezintă. Să presupunem că țin un jurnal și folosesc simbolul „S" pentru a reprezenta o anumită senzație; scopul meu este, atunci, de a nota în jurnal litera „S" ori de câte ori apare senzația respectivă. Cum pot spune că aplic simbolul „S" în mod corect în alte ocazii? Unul dintre răspunsuri ar putea fi acela că pot evoca, cu ajutorul memoriei, senzația inițială și astfel pot verifica dacă, atunci când aplic simbolul „S" senzației mele prezente, îl aplic în mod corect. Însă cum pot ști dacă am evocat senzația corectă? Merg mai departe și verific amintirea respectivă cu ajutorul altei amintiri? În acest caz însă nu am avansat deloc, pentru că apare din nou aceeași problemă. În lipsa unui tip de verificare obiectivă independentă referitoare la folosirea corectă a lui „S" nu putem vorbi de corectitudine sau incorectitudine, de vreme ce nu există nici o deosebire între a părea corect și a fi corect. Nu există nici o consecință care să provină din faptul că aplic cuvântul într-un fel mai degrabă decât în altul; această folosire nu va intra în conflict cu vreo uzanță prestabilită; astfel, nu putem vorbi în mod adecvat despre folosirea corectă sau incorectă a lui „S" Prin urmare, lui „S" nu i s-a dat nici un sens; o denumire logic personală a senzațiilor nu este posibilă. Acest lucru poate implica faptul că nici o limbă logic personală nu este posibilă.

Semnificația filosofică a opiniilor lui Wittgenstein derivă, într-o mare măsură, din două idei importante și interrelaționate:

(I) Nu există esență a limbii: nu există nici o modalitate prin care cuvintele sau alte expresii lingvistice își dobândesc înțelesul prin referirea la ceva exterior limbii.

(II) Sensul unui cuvânt și al altor expresii lingvistice variază în funcție de utilizarea acestora în contexte sau practici particulare.

Aceste două idei subminează o mare parte a filosofiei tradiționale și a problemelor sale. Ele atacă ideea conform căreia filosofia poate stabili și studia sensul adevărat sau real al anumitor cuvinte care exprimă concepte. Nu există standard absolut și independent din perspectiva căruia ar putea fi judecată sau ar putea apărea problema *sensului corect*, de vreme ce cuvintele și alte expresii lingvistice au sens numai în cadrul utilizării lor în practicile umane reale sau concrete. Dacă încercăm să ne situăm în afara tuturor cazurilor în care este folosită realmente o expresie, atunci aceasta încetează de a mai avea vreun înțeles, iar problema corectitudinii sensului nu se mai pune.

Filosofia tradițională are tendința de a susține că ea cercetează sensul real al „cunoașterii", ca și al altor concepte, spre deosebire de sensul acestora din cadrul folosirii obișnuite. Însă nu există temeiuri pentru a pretinde că sensul filosofic este unul superior. Scepticul susține că nu suntem în posesia cunoașterii în situații în care este evident că, în conformitate cu utilizarea obișnuită, cunoaștem — însă sensul termenului „cunoaștere" este stabilit în utilizarea obișnuită; prin urmare, pentru sceptic, sensul cuvântului „cunoaștere" este diferit.

Wittgenstein nu spune că utilizarea obișnuită a acestor concepte nu se poate schimba. Ideea este că nu există nici o modalitate de a stabili dacă un termen are numai un singur sens corect, independent de sensul care apare în cadrul utilizării obișnuite a termenului. Dacă un termen încetează de a mai fi aplicat într-unul dintre cazurile în care avea în mod normal o utilizare, atunci spunem că și-a schimbat cel puțin sensul. Argumentația conform căreia acest lucru este neimportant din punct de vedere filosofic se bazează pe ideea că există un singur sens corect al cuvintelor, care este adevăratul lor sens, stabilit, pentru toate cazurile, prin intermediul a ceva diferit de funcția sau utilizarea lor reală. Filosofii folosesc cuvintele în moduri diferite de utilizarea lor obișnuită. Wittgenstein formulează memento-uri conform cărora cuvintele au și alte utilizări decât cele filosofice, iar dacă filosofii folosesc cuvintele în moduri în care ele nu ar fi niciodată folosite în contexte obișnuite, atunci ei trebuie să înțeleagă altceva prin ele. Conceptele au sensuri diferite în concepte diferite și nici un context nu poate pretinde a fi superior celorlalte prin faptul că ne pune la dispoziție singurul sens corect al conceptului. Negarea acestui lucru presupune că sensul unui cuvânt sau al unei expresii lingvistice este mai mult decât simpla descriere a modului în care cuvântul este folosit, că există ceva în plus prin care putem identifica sensul său real sau esențial. Viziunea care postulează ceva ce ne pune la dispoziție adevăratul sens al unui termen, ceva situat dincolo de sensul care rezultă din utilizarea reală și convenită a termenului, este respinsă de Wittgenstein[32].

Ce se întâmplă cu problemele tradiționale ale filosofiei? De ce are Wittgenstein atât de puțin de oferit în materie de soluții filosofice tradiționale? Răspunsul la această întrebare este că explicația pe care Wittgenstein o dă limbii duce la dispariția, ca probleme, a multora dintre problemele filosofice tradiționale. Problemele la care ne referim sunt de felul următor: „cunoașterea noastră cu privire la existența lumii exterioare", „cunoașterea noastră cu privire la existența altor conștiințe umane", „faptul că nu putem ști cu adevărat dacă cineva suferă, ci putem numai deduce acest lucru din comportamentul respectivei persoane"; astfel de probleme implică noțiuni precum: „cunoaștere", „obiect", „Eu", „propoziție", „nume". Dat fiind că filosofia tradițională nu poate pretinde că a identificat sensul adevărat sau real al acestor termeni, Wittgenstein explicitează faptul că aceștia sunt utilizați în circumstanțe în care nu există probleme de felul acelora filosofice. Știm pur și simplu că ceilalți oameni au și ei conștiințe, sau dacă suferă sau nu,

și putem descrie circumstanțele în care folosim cuvintele respective. Dacă ni se spune că nu *cunoaștem* cu adevărat în aceste cazuri, atunci trebuie să replicăm: „a cunoaște" este folosit aici într-un sens diferit de cel normal, tocmai datorită încercării de a exclude utilizarea termenului „a cunoaște" circumstanțe fundamentale spre a-i stabili întrebuințarea și deci sensul. Sensul unui concept precum „cunoaștem" este utilizarea sa în împrejurări adecvate; de aceea, putem foarte bine să spunem că în acele împrejurări cunoaștem. Nu există nicăieri dincolo [de acestea] o descriere a utilizării reale convenite care să ne poată face să spunem că este greșit să vorbim de cunoaștere în acele cazuri. Dacă nu înțelegem prin „cunoaștere" ceea ce înțelegem prin aceasta în contextele în care termenul este folosit în modul cel mai firesc, atunci ce înțelegem prin acest cuvânt?

Ceea ce poziția sceptică se presupune că pune în evidență este că stabilirea corectă a satisfacerii criteriilor utilizării unui termen „*X*" nu demonstrează că ceva corespunde realmente presupozițiilor teoretice sau ontologice care sunt implicate în mod normal în utilizarea lui „*X*". Persoana care are o atitudine sceptică în ceea ce privește cunoașterea nu se îndoiește că, de fapt, noi distingem în mod limpede cunoașterea de necunoaștere, în sensul aplicării termenului „cunoaștere" în anumite circumstanțe și al neaplicării lui în altele; însă acest lucru nu reușește să demonstreze că împrejurările în care folosim termenul „cunoaștere" în mod corect din punct de vedere lingvistic (pe baza criteriilor obișnuite ale limbii noastre) pot fi justificate ca fiind cazuri în care cunoaștem. Răspunsul la această obiecție este că, dacă împrejurările în care folosim în mod obișnuit termenul „cunoaștem" nu sunt ceea ce *înțelegem* prin „cunoaștem", atunci nu este clar ce anume poate să înțeleagă scepticul atunci când spune că, în cazurile obișnuite, nu „cunoaștem". Scepticul trebuie să vrea să spună că noi nu „<cunoaștem>" (dându-i acestui cuvânt un sens special), ceea ce echivalează cu a interpreta termenul „cunoaștem" independent de utilizarea sa obișnuită. Însă atunci propoziția „Cunosc în împrejurările *abc*" nu poate fi logic contrazisă de propoziția „Nu ◌cunoști» în împrejurările *abc*" Altminteri, ar fi ca și când am spune că propoziția „Lupt în împrejurările *abc*" este contrazisă logic de propoziția „Nu sari în împrejurările *abc*". Ne-am putea situa, de asemenea, pe poziția conform căreia, dacă scepticul nu reușește să adopte criterii convenite în mod public cu privire la utilizarea termenilor, atunci el nu vrea să spună nimic prin „<cunoaștem>", de vreme ce acest cuvânt nu are nici o utilizare. Și chiar dacă dă un sens nou termenului „<cunoaștem>" (printr-o definiție sau prin indicarea criteriilor care trebuie satisfăcute pentru utilizarea sa), tot scepticul are obligația de a demonstra de ce trebuie să acceptăm modul său radical diferit de utilizare (deci, sensul diferit) ca fiind ceea ce trebuie satisfăcut înainte de asocierea oricărui lucru cu cunoașterea, în locul modului de utilizare pe care îl acceptăm în mod normal cu toții.

CAPITOLUL XII

FILOSOFIA RECENTĂ

Prin „filosofie recentă" se înțelege filosofia de după 1945. Unele dintre figurile cele mai semnificative ale acestei perioade au fost examinate deja amănunțit în capitolele precedente. Nu vom încerca în continuare să discernem detaliile orientărilor sau tendințelor din filosofia recentă; însă putem spune, cel puțin, că filosofia recentă este extrem de diversă în ceea ce privește preocupările și abordările sale. Prin urmare, în cadrul unei treceri în revistă a perioadei de după 1945 într-un singur capitol, vom cita unele dintre numele celor mai proeminenți filosofi și vom prezenta în câteva cuvinte ideile care i-au făcut cunoscuți. Există, bineînțeles, loc pentru polemică în privința personalităților care ar trebui incluse și a celor care ar trebui omise într-o astfel de prezentare; această alegere nu este în nici un caz definitivă. Gânditorii menționați sunt discutați în ordine cronologică, conform datei lor de naștere, iar principalele lor lucrări sunt menționate în bibliografie.

Gilbert Ryle

Gilbert Ryle (1900–1976) a făcut parte dintr-un curent filosofic care susținea că multe dintre problemele filosofice apar ca urmare a neînțelegerii și folosirii greșite a limbii obișnuite. Una dintre modalitățile prin care se ivesc astfel de neînțelegeri constă în ceea ce Ryle numește „greșeli de categorizare", prin care apreciem în mod greșit că un concept se referă la un anumit tip de entitate. În general, acest lucru conduce la demersuri ontologice greșite, adică la existența a tot felul de entități cu privire la care suntem induși în eroare să presupunem că există din cauza faptului că ne interpretăm greșit limba. Ryle aplică această viziune teoriei sale a spiritului, care expune dezacordul său cu privire la interpretarea spiritului ca fiind o substanță fantomatică asemănătoare unei substanțe. Folosim termenul „spirit" pentru a ne referi la un tip deosebit, cu toate că eteric, de *obiect*. Însă spiritul nu este un fel de obiect, oricare ar fi acesta; nu este deloc un obiect; mai degrabă , a vorbi despre spirit înseamnă a ne referi la anumite tipuri de comportament și la anumite predispoziții în acest sens. Aceste aprecieri au făcut ca

opiniile sale să fie considerate behavioriste; însă aceasta este o etichetă pe care Ryle o respinge ca indicând o înțelegere greșită a ideilor sale.

Nelson Goodman

Nelson Goodman (n. 1906) este un filosof ale cărui preocupări s-au concentrat asupra logicii matematice. Concluziile sale filosofice generale l-au condus către îmbrățișarea unei forme de relativism, însă un relativism situat în „limite riguroase" Argumentația lui Goodman constă în a spune că nu există nici o modalitate de a alege între diferitele interpretări asupra lumii prin intermediul unei comparații directe cu o lume care este independentă de orice interpretare a sa — de toate descrierile și reprezentările sale —, pentru că o asemenea „lume" nu poate exista. Ceea ce urmărim în cadrul unei viziuni asupra lumii nu este adevărul — acest scop ne-ar conduce la construirea unui inventar banal și ale cărui elemente nu sunt relaționate; mai degrabă, viziunea noastră asupra „construirii lumii" implică întotdeauna simplificări și abstractizări, importantă fiind în acest caz „adecvarea", care pare să constea în corectitudinea „potrivirii" în interiorul unei viziuni despre lume. Alegerea între diferite sisteme sau viziuni despre lume introduce un set de criterii; însă nu este sigur dacă aceste criterii, în cazul în care li se garantează un conținut determinat numai în interiorul siste-melor, poate evita relativismul irațional.

W.V.O. Quine

W.V.O. Quine (n. 1908) este un filosof a cărui operă de tinerețe a fost dedicată, în mare parte, filosofiei matematicii și logicii matematice. Quine este de acord cu Russell că limba obișnuită are nevoie de o „înregimentare" într-o limbă mai clară din punct de vedere logic, limbă care să conțină minimum de presupoziții ontologice, astfel încât să nu ne vedem în situația de a fi obligați, pur și simplu datorită gramaticii limbii pe care o folosim, să presupunem existența a diverse entități. Expresiile lingvistice, precum substantivele, ale căror sensuri par să presupună existența obiectelor la care se referă, pot fi înlocuite prin descrieri, modalități prin care faptul dacă există ceva care satisface în realitate aceste descrieri devine evident. Quine a atacat, de asemenea, distincția dintre analitic și sintetic, ca și viziunea conform căreia există o limbă fundamentală, nonteoretică și absolută, care se referă la experiența imediată. Quine înlocuiește această viziune cu o teorie holistică a sensului și cunoașterii: sensul și statutul epistemologic al unui enunț

pot fi apreciate numai în relație cu poziția și soliditatea sa în cadrul întregului sistem de enunțuri care reprezintă cunoașterea prezentă, pe care Quine o identifică drept „întregul științei". Enunțurile despre lumea exterioară corespund sau se confruntă cu experiența ca întreg; putem întotdeauna să susținem ca fiind adevărat orice enunț dorim, cu condiția de a fi pregătiți, pentru a menține consistența enunțului, să facem schimbări suficient de mari în alte părți ale sistemului.

J.L. Austin

J.L. Austin (1911–1960), asemenea lui Ryle, a crezut că problemele filosofice se ivesc din înțelegerea greșită a limbii. Spre deosebire însă de Ryle, el nu a încercat să înlocuiască filosofiile sistematice care au apărut ca urmare a ceea ce el socotea ca fiind lipsa de atenție la distincțiile fine ale limbii cu o filosofie sistematică derivată dintr-o viziune asupra limbii eliberate de o astfel de neglijență. Austin a presupus că filosofia și logica sunt prea grăbite în a ignora discriminările subtile prezente în limba obișnuită. Acest lucru l-a condus la studiul atent al nuanțelor de sens din uzanța ligvistică, studiu care nu reprezintă numai o cale de a evita erorile filosofice, ci și un subiect interesant în sine.

Stuart Hampshire

Stuart Hampshire (n. 1914) a formulat o teorie relativistă a limbii și cunoașterii; sistemul conceptelor pe care le folosim pentru a vorbi despre lume, susține el, nu este absolut sau fix, ci depinde de interesele particulare pe care le aducem în lume ca ființe umane și ca agenți. Nu ne putem detașa, ca niște spectatori imateriali, și dobândi astfel o viziune dezinteresată despre lume. Hampshire respinge poziția conform căreia, cu cât știm mai mult despre cauzele acțiunilor noastre, cu atât devenim mai puțin liberi; dimpotrivă, esența existenței noastre ca ființe umane constă în aceea că suntem capabili de a contempla cunoașterea situației noastre, oricât de detaliată ar fi, și de a hotărî apoi ceea ce vrem să facem.

Donald Davidson

Donald Davidson (n. 1917) a avut o influență notabilă asupra unor segmente ale filosofiei analitice din ultimii ani. O mare parte a operei sale s-a concentrat asupra filosofiei limbii, ca și a implicațiilor acesteia în alte domenii ale filosofiei,

precum filosofia spiritului. În cadrul filosofiei spiritului el aduce argumente în favoarea unui „monism defectiv" („*anomalous monism*"), în care, cu toate că fiecare eveniment spiritual este identic cu un eveniment fizic, nu există conexiuni stricte, asemănătoare unor legi, între cele două tipuri de descriere a evenimentelor.

P.F. Strawson

P.F. Strawson (n. 1919) a fost unul dintre principalii opozanți ai ideii că logica reprezintă, într-o formă ideală, structura limbii obișnuite. Cercetările lui Strawson, având ca subiect logica informală a limbii obișnuite, l-au condus la ceea ce el a numit „metafizica descriptivă", care urmărește să pună în evidență caracteristicile fundamentale ale sistemului nostru conceptual real; adică, acele caracteristici ale sistemului nostru conceptual care, istoricește, constituie nucleul permanent al acestuia; „metafizica descriptivă" trebuie pusă în contrast cu „metafizica revizionistă" („*revisionary metaphysics*"), care urmărește să schimbe sau să înlocuiască structura conceptuală în posesia căreia suntem cu una mai bună. Prin prisma acestor considerații, proiectul lui Strawson a fost interpretat ca având afinități cu cel kantian, care își propunea să expună nucleul comun de presupoziții conceptuale necesare din punct de vedere logic pentru a vorbi despre lume; oricum, scopul urmărit de Strawson este acela mai puțin ambițios de a identifica cerințele logice referitoare la sistemul *nostru* conceptual, adică acele concepte presupuse logic de sistemul conceptual pe care îl utilizăm efectiv, și nu de orice sistem conceptual. De exemplu, Strawson ajunge la concluzia că posibilitatea unei lumi în care noi reidentificăm diverse categorii de lucruri particulare depinde de categoria corpurilor materiale aflate în spațiu și timp. Strawson s-a ridicat, de asemenea, împotriva teoriei adevărului bazată pe corespondență: funcția faptului de a spune că „*p* este adevărată" nu înseamnă a descrie propoziția *p* ca având o anumită relație cu lumea, ci mai degrabă a spune că cineva confirmă sau sancționează propoziția *p*.

Thomas S. Kuhn

Thomas S. Kuhn (n. 1922) are formație de fizician și a avut o influență extrem de mare în filosofie, asupra științei fizicii, cât și asupra științelor sociale; în acest din urmă aspect, este depășit numai de Popper. Ideile sale fundamentale sugerează faptul că știința nu este acea ocupație rațională și ordonată, așa cum apare uneori în descrierile filosofilor. În cea mai mare parte a timpului, fizicienii

sunt angajați în „rezolvarea de enigme" sau în „știința obișnuită", pornind de la un set de presupoziții referitoare la lume care nu sunt puse sub semnul întrebării și care formează o „paradigmă" sau o viziune despre lume. „Anomaliile" apărute în cadrul experiențelor sunt, în știința obișnuită, puse de acord cu presupozițiile care definesc paradigma. Însă, în cele din urmă, anomaliile devin mult prea supărătoare. Alegerea paradigmelor (trecerea revoluționară de la o paradigmă la alta fiind numită „schimbare de paradigmă") este un lucru dificil de justificat din punct de vedere rațional, pentru că standardele raționalității, ale metodologiei și a ceea ce constituie dovezile pertinente sunt determinate din interiorul fiecărei paradigme. Mulți au interpretat opiniile lui Kuhn ca favorizând relativismul, din cauza lipsei de măsură comună rațională a paradigmelor, precum și ca pe o subminare a caracterului rațional al științei.

Paul Feyerabend

Paul Feyerabend (n. 1924) este un filosof care s-a specializat inițial în fizica teoretică. Opera sa fundamentală s-a ocupat de epistemologie și filosofia științei. Efectul principal al lucrărilor sale s-a concretizat în critica viziunii conform căreia ar exista ceva care se numește „metoda științifică", luându-se astfel ca punct de plecare al cercetărilor umane referitoare la natura lumii presupoziția că există numai o singură cale rațională de a aborda aceste cercetări. Nu există o modalitate pură de a descrie lumea, independent de supozițiile conceptuale și teoretice, ceea ce implică posibilitatea existenței unei întregi varietăți de sisteme conceptuale, între care nu poate exista, în ultimă instanță, nici un mijloc de selecție independent de toate presupozițiile teoretice. Aceste opinii au făcut ca Feyerabend să fie socotit un anarhist în ceea ce privește metodologia. Însă poziția sa este cel mai bine descrisă ca fiind aceea a unui relativist democrat, care, sugerează el, eliberează cercetarea de restricțiile impuse de presupunerea că există o singură metodă corectă de a înțelege lumea.

Michael Dummett

Cele două aspecte fundamentale ale doctrinelor filosofice ale lui Michael Dummett (n. 1925) sunt căutarea unei teorii sistematice a sensului și antirealismul său. Cunoașterea de către noi a sensului expresiilor este bazată pe cunoașterea implicită a principiilor lingvistice, iar funcția unei teorii a sensului este aceea de a aduce la lumină aceste principii. Afirmația centrală a antirealismului său este

cea conform căreia există anumite clase de enunțuri care nu sunt în mod precis adevărate sau false, independent de mijloacele noastre de a le cunoaște ca atare. Aceasta echivalează cu negarea principiului bivalenței, care spune că orice enunț trebuie să fie în mod clar adevărat sau fals, independent de faptul dacă noi putem sau nu să cunoaștem care alternativă este cea reală.

Richard Rorty

O mare parte a operei recente a lui Richard Rorty (n. 1931) s-a concentrat asupra cercetării naturii investigației filosofice înseși. Aceasta l-a condus la punerea sub semnul întrebării a presupozițiilor care stau la baza celei mai mari părți a ceea ce el identifică drept tradiția filosofică. Abordările filosofice cele mai criticate sunt filosofia analitică și fenomenologia continentală; filosofia inaugurată de aceste viziuni este considerată de Rorty ca fiind un drum închis, în limitele căruia nu există nici o posibilitate de a alege între diversele puncte de vedere. Rorty spune că eroarea fundamentală a tradiției filosofice pe care o critică este încercarea de a pune o oglindă în fața naturii, oglindă în care se reflectă natura lumii într-un mod anistoric, spectatorial și independent de orice perspectivă. Însă noi nu ne putem elibera de perspectiva noastră istorică și umană. Rorty propune să înlocuim filosofia „sistematică" tradițională, care urmărește să ajungă la fundamente adevărate pentru că sunt veșnice (reprezentată de figuri precum Descartes, Kant, Husserl, Russell), cu o filosofie „instructivă" [*„edifying"*] (reprezentată de Heidegger, Wittgenstein, Dewey, Sartre), a cărei misiune centrală este de a elibera și facilita dialogul dintre diferitele domenii ale cercetării umane în contextul istoric în care acestea se găsesc.

John R. Searle

O parte însemnată a operei lui John R. Searle (n. 1932) are ca sferă de interes filosofia limbii, însă el a întreprins cercetări importante și în domeniul filosofiei spiritului și al implicațiilor filosofice ale inteligenței artificiale. Conceptul central al lucrărilor lui Searle referitoare la filosofia limbii este acela de „acte de vorbire" *[„speech acts"]* (care dezvoltă, într-o anumită măsură, opera de pionierat a lui Austin), care sunt diferențiate pe baza intenției sau scopului lor; expresiile care au un conținut similar sunt grupate în diferite tipuri de acte de vorbire în funcție de ceea ce se face cu ele: în funcție de faptul dacă sunt ordine,

rugăminți, descrieri, predicții și altele asemenea lor. Searle urmărește să articuleze o taxinomie a actelor de vorbire.

Saul Kripke

Saul Kripke (n. 1940) este un filosof specializat în logica matematică; opera sa în domeniul logicii formale l-a condus la reconsiderarea esențialismului și la reintroducerea conceptului de necesitate naturală sau metafizică. Necesitatea se poate aplica, spun în special empiriștii și logicienii pozitiviști, numai în cazul propozițiilor matematicii, logicii și adevărurilor semantice (precum „Toți burlacii sunt necăsătoriți"), și nu obiectelor și evenimentelor din lume, toate afirmațiile referitoare la natura reală a lumii fiind contingente. Kripke crede că este greșită viziunea unor filosofi conform căreia categoriile *a priori* și *a posteriori*, precum și necesarul și contingentul, sunt, respectiv, coextensive. Aceste distincții aparțin unor domenii filosofice diferite: cunoașterea și metafizica. Există, argumentează Kripke, enunțuri cu necesitate adevărate, care nu pot fi cunoscute ca fiind adevărate numai prin înțelegerea sensurilor termenilor implicați, ci doar prin experiența *a posteriori*. În particular, există expresii pe care Kripke le numește „indicatori stricți" („*rigid designators*"), care desemnează același individ în orice lume posibilă în care individul există, și care formează enunțuri identificatoare, precum „Luceafărul de dimineață este identic cu Luceafărul de seară", care sunt necesare, însă cognoscibile numai *a posteriori*. El reintroduce esențialismul: concepția conform căreia obiectele și tipurile de obiecte particulare au proprietăți necesare: adică, acele proprietăți pe care ceva trebuie să le aibă pentru a fi chiar *acel* obiect sau *acel tip* de obiect.

NOTE

[1] Protagonist din dialogul cu același titlu al lui Platon, subintitulat *Despre cunoaștere*. A se vedea Platon, *Opere*, vol. VI, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

[2] *qua*, în textul original.

[3] Am putea traduce prin *ceitate* acest termen englez.

[4] Calul ca *specie*. Altminteri, nu calul (armăsarul), ci iapa își alăptează mânzul.

[5] C.G. Jung va scrie în această privință: „*La Augustin deși nu apare cuvântul arhetip, ideea este prezentă. Extragem din* De diversis questionibus: *«idee... quae ipsae formate non sunt... que in divina intelligentia continentur»*" (C.G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, traducere din limba germană, prefață, comentarii și note de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura „Jurnal literar", București, 1994, pp. 40–41.

[6] În limba latină, în textul original.

[7] Oraș care în limba germană se numește Köln. În anul 1248 a început aici construcția impunătoarei catedrale, un simbol al urbei de pe Rin.

[8] Termen pe care, ca și în cazul celui englez, *whatness*, l-am putea traduce în românește prin *ceitate*.

[9] În limba latină, în textul original = *în măsura în care*.

[10] „*God is not necessitated to this extent*", în textul original.

[11] „*supremely unnecessitated*", în textul original.

[12] „*indistinguishable*", în textul original.

[13] Dincoace de orice „lume" a absolutului metafizic total iluzoriu, acest raționament... „rațional" este unul dintre cele mai eronate din filosofia lui Leibniz, negând adevărurile faptice — azi bine stabilite — ale psihologiei developmentale, anume că, de-a lungul vârstelor sale, omul nu rămâne deloc același din punct de vedere psihologic și că până și în cadrul aceleiași vârste pot surveni uneori schimbări radicale determinate de mediu, de circumstanțele vieții sau de patologia cerebrală, și nu numai cerebrală. Una este identitatea „administrativă" a individului (înregistrată la școală sau la poliție, de pildă) și alta identitatea sa psihologică și socială, mereu relativă.

[14] A se vedea nota 13.

[15] În realitate, puțini sunt neafricanii care să meargă în Africa spre a-și confirma adevărul propoziției (b), pe când nu există om cultivat care să fi admis adevărul propoziției (a), exclusiv pe calea deducției din axiomele lui Euclid, fără ca în școală să nu fi măsurat „experimental" unghiurile mai multor triunghiuri ca să constate că suma lor este mereu 180°. Euclid însuși a pornit de la asemenea „experimente", un fel de *reasoning by doing*. Nici o axiomă nu este independentă de dovezile experienței. Mama deducției este inducția, în pofida filosofiei lui K.R. Popper.

[16] Ar fi de mare interes un studiu care să urmărească rolul ideii de Dumnezeu în umplerea lacunelor acelor sisteme filosofice care ambiționează să dea o explicație integrală și unitară lumii noastre și Universului infinit.

[17] Henri Bergson (1859–1941), marele absent din cuprinsul cărții de față, va da un accent în bună măsură inedit acestei *„view common to other philosophers"*

[18] Titlul complet în limba germană al acestei scrieri (de fapt o versiune rezumativă a *Criticii rațiunii pure*) este *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783).

[19] În *Știința logicii*, Hegel consacră matematicii întreaga secțiune a II-a a cărții, care se intitulează „Mărimea (cantitatea)" și însumează nu mai puțin de 140 de pagini. Hegel susține aici că matematica nu are a cerceta ce este adevărul în sine, ci ce este acesta pe terenul matematicii. Notând că efectul îndeletnicirii cu matematica nu poate fi altul decât acela de a goli și toci spiritul, filosoful german adaugă: *„Deoarece calcularea este o îndeletnicire atât de exterioară și deci mecanică, au putut fi construite mașini care efectuează operațiile aritmetice în chipul cel mai desăvârșit. Dacă nu s-ar cunoaște privitor la natura calculării decât această singură circumstanță, și încă ar fi suficient pentru a decide cu privire la calitatea gândului de a face din calcul principalul mijloc de formare a spiritului, supunându-l pe acesta torturii de a se perfecționa spre a deveni mașină"* (*op. cit.*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 204).

[20] Definiția dată în *Principia Mathematica: „clasa tuturor claselor unitare"*

[21] În limba latină, în textul original.

[22] Una din scrierile lui Edmund Husserl se intitulează chiar *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911).

[23] *„whatness"*, în textul original. A se vedea nota 3. Orice *quid* (în limba germană, *was*) este, în fenomenologie, un obiect universal, nu unul concret, particular.

[24] *eidetische Wesensschau*, în terminologia husserliană.

[25] Idee care îl situează pe Edmund Husserl printre moștenitorii sistemului lui Kant.

[26] Socotim că este nimerit să promovăm în cele din urmă acest termen, ca urmare a „naturalizării" termenului englez *„whatness"*

[27] În a sa *Logică generală*, Kant va preciza că propozițiile sintetice extind

cunoașterea *materialiter*, iar cele analitice numai *formaliter*: „Primele conțin determinații *(determinationes)*, ultimele doar *predicate logice*."

[28] A se vedea o critică a poziției lui K.R. Popper față de inducție în Leonard Gavriliu, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI, București, 1996, pp. 68 și urm.

[29] În ceea ce privește *definiția ostensivă*, a se vedea Leonard Gaviliu, *op. cit.*, pp. 51–52. Să notăm totodată că termenul *ostensiv* derivă de la verbul latin *ostendo* = a arăta, a prezenta, a pune în fața ochilor.

[30] Iată un citat dintr-o scriere a lui Wittgenstein, de unde vedem că definițiile ostensive pot avea efecte durabile, indiferent de felul în care sunt interpretate filosofic: *„Dacă, bunăoară, la întrebarea «De ce ai pictat tocmai așa această culoare când ți-am spus să pictezi o pată roșie?» dai răspunsul «Mi s-a arătat o mostră din această culoare și totodată s-a rostit cuvântul* roșu*; iar, ca urmare, când aud acum cuvântul* roșu*, această culoare îmi vine totdeauna în minte», atunci ceea ce ai indicat este o cauză a acțiunii tale și nu un temei"* (Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, notă introductivă de Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 1993, p. 47).

[31] Să notăm, în treacăt, că antiesențialismul lui Wittgenstein este o foarte subtilă, dar categorică, respingere a teoriei Ideilor sau Formelor, a lui Platon.

[32] Spre deosebire de cei care vor să lase impresia că știu mai mult decât spun sau de cei care, în mod paradoxal, par a spune mai mult decât știu, Wittgenstein — spre lauda sa — se declară conștient de faptul că *„dificultatea în filosofie este de a nu spune mai mult decât știm"* (*op. cit.*, p. 103). Din păcate, nu sunt puțini filosofii care ignoră această dificultate, iar speculațiile lor sună, fatalmente, a gol.

BIBLIOGRAFIE

Scopul acestei bibliografii este de a îndruma cititorul către lecturi mai aprofundate având ca subiect problemele abordate în această carte. Am inclus aici numai cărți, nu și articole din reviste de filosofie. Trebuie, de asemenea, subliniat faptul că lista cuprinde numai lucrări în limba engleză. Adeseori, data publicării pe care am menționat-o este data înscrisă pe exemplarul consultat. Unde a fost necesar, data primei ediții a fost trecută între paranteze, imediat după titlu.

Lucrări generale

Această secțiune a bibliografiei cuprinde câteva lucrări generale despre filosofie și istoria acesteia. Unele dintre titlurile amintite sunt ale unor dicționare sau enciclopedii, care nu trebuie citite în întregime.

În privința lucrărilor de istorie a filosofiei, cartea lui Frederick Copleston, *A history of western philosophy*, în nouă volume (New York, Image Books, 1964), este vastă, însă foarte utilă. O altă lucrare valoroasă de istorie a filosofiei, accesibilă într-un singur volum, este cea a lui D.J. O'Connor (ed.), *A critical history of western philosophy* (London, Macmillan, 1985, publicată pentru prima dată în 1964). Lucrări care acoperă împreună istoria filosofiei începând din jurul anului 1840 până în zilele noastre sunt cele ale lui John Passmore: *A hundred years of philosophy*, ediția a doua (London, Penguin, 1966) și *Recent philosophy* (London, Duckworth, 1985). O sursă de referință extrem de cuprinzătoare este G.H.R. Parkinson și S.G. Shanker (ed.), *Routledge history of philosophy*, în zece volume (London, Routledge, 1993–1996).

Lucrările care urmează sunt introduceri generale în filosofie. Cea mai simplă este aceea a lui Martin Hollins, *Invitation to philosophy* (Oxford, Blackwell, 1985. O altă lucrare introductivă accesibilă este Robert C. Solomon, *The big questions: a short introduction to philosophy*, ediția a treia (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1990). Concisă și bine scrisă este lucrarea lui John Cottingham, *Rationalism* (London, Paladin Books, 1984), care este mai generală decât ceea

ce ne-ar putea sugera titlul său. O introducere bună, care cuprinde o mulțime de discuții filosofice detaliate, este James W. Cornman, Keith Lehrer și George S. Pappas, *Philosophical problems and arguments: an introduction*, ediția a treia (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987). De asemenea, A.C. Ewing, *The fundamental questions of philosophy* (London, Routledge, 1951); această carte are meritul de a fi foarte frumos scrisă. O lucrare clasică este cea a lui Bertrand Russell, *The problems of philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1967, prima ediție 1912); o carte scrisă în același spirit filosofic este A.J. Ayer, *The central questions of philosophy* (London, Penguin, 1976). O lucrare generală mai întinsă este Anthony Quinton, *The nature of things* (London, Routledge, 1973).

O introducere excelentă în filosofia modernă, care se concentrează mai mult asupra problemelor decât a filosofilor, este Anthony O'Hear, *What philosophy is* (London, Penguin, 1985). Ea este completată de alte două cărți: Ted Honderich și Myles Burnyeat (ed.), *Philosophy as it is* (London, Penguin, 1979), care conține o selecție de articole recente importante scrise de cei mai cunoscuți filosofi moderni; și Ted Honderich și Myles Burnyeat (ed.), *Philosophy through its past* (London, Penguin, 1984), care conține articole importante despre filosofi din trecut.

Un instrument util pentru oricine citește lucrări de filosofie, care nu trebuie în nici un caz minimalizat, este un bun dicționar de filosofie, precum Antony Flew (ed.), *A dictionary of philosophy* (London, Pan, 1984). O sursă de referință remarcabilă este Ted Honderich (ed.), *The Oxford companion to philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1995). O selecție de eseuri referitoare la preocupările centrale ale filosofiei este G.H. Parkinson (ed.), *An encyclopedia of philosophy* (London, Routledge, 1989). O sursă de referință valoroasă și bogată, de dimensiuni masive, este Paul Edwards (ed.), *The encyclopedia of philosophy*, în opt volume (London, Collier Macmillan, 1967).

Logica și logica filosofică au fost întotdeauna importante pentru filosofie, chiar dacă uneori numai în mod implicit, însă, începând cu primii ani ai secolului XX, acestea au devenit, într-o manieră explicită, din ce în ce mai importante. Lucrări de logică bune sunt Irving M. Copi și Carl Cohen, *Introduction to logic*, ediția a opta (London, Macmillan, 1990); E.J. Lemmon, *Beginning logic* (Surrey, Thomas Nelson, 1971); Howard Kahane, *Logic and philosophy* (Belmont, California, Wadsworth, 1990); W. Hodges, *Logic* (London, Penguin, 1977). Cu privire la logica filosofică, Susan Haack, *Philosophy of logic* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) și Mark Sainsbury, *Logical forms: an introduction to philosophical logic* (Oxford, Basil Blackwell, 1991).

Filosofia greacă presocratică

Nu există lucrare, în ceea ce privește studiul filosofilor presocratici, care să poată substitui cercetarea directă a fragmentelor de idei și comentarii ale

acestora, fragmente care au supraviețuit prin intermediul celor care au avut acces la operele originale. Selecția cea mai la îndemână de texte grecești traduse este Jonathan Barnes (trad. și ed.), *Early Greek philosophy* (London, Penguin, 1987). O altă selecție, care include atât textul grecesc original, cât și traducerea acestuia în engleză, ca și câteva comentarii valoroase, este G.S. Kirk, J.E. Raven și M. Schofield (ed.), *The Presocratic philosophers*, ediția a doua (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

Cea mai recomandabilă lucrare într-un singur volum despre filosofia presocratică în general este Edward Hussey, *The Presocratics* (London, Duckworth, 1972). Cartea lui W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. I, II, III (Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 1965, 1969), este accesibilă, documentată și plină de judecăți de bun-simț, având în același timp calitatea de a se citi cu plăcere; este o lucrare de mare ajutor în înțelegerea presocraticilor. O lucrare clasică, pe alocuri datată, este J. Burnet, *Early Greek philosophy*, ediția a patra (London, A. & C. Black, 1930).

O selecție utilă de eseuri se găsește în David J. Furley și R.E. Allen (ed.), *Studies in Presocratic philosophy* (London, Routledge, 1970, 1975) și A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Presocratics* (New York, Anchor Books, 1974).

O analiză cuprinzătoare este Jonathan Barnes, *The Presocratic philosophers*, vol. I, II, ediția a doua (London, Routledge, 1982). Această lucrare aplică în mod critic tehnicile filosofiei moderne textelor antice; nu este un ghid accesibil, ci mai degrabă o cercetare filosofică; în consecință, este adeseori dificilă.

Incursiunea intelectuală în epoca de dinaintea civilizației grecilor ionieni este subiectul unei lucrări clasice: Henri Frankfort (ed.), *Before philosophy* (London, Penguin, 1949).

O expunere poetică a consecințelor științifice și morale ale tradiției de gândire atomiste antice, scrisă într-o perioadă în care Grecia devenise o parte a Imperiului roman, este Lucretius, *On the nature of the universe* (London, Penguin, 1976) (ed. rom.: Lucrețiu, *Poemul naturii*, București, Minerva, 1981 — n.tr.).

Filosofia greacă

Platon

Operele lui Platon au forma unor dialoguri de mare valoare literară, care se referă la o mare varietate de probleme filosofice; cea mai mare parte a acestora îl au ca figură centrală pe Socrate. Autenticitatea și cronologia operelor platoniciene sunt subiecte de dispută academică, însă unele controverse au fost mai mult sau mai puțin clarificate, ajutându-ne să împărțim dialogurile în trei perioade.

Ordinea cronologică în interiorul acestor perioade este, bineînțeles, și mai greu de stabilit.

Perioada timpurie: *Apologia, Criton, Laches,Carmides, Eutifron, Hippias Maior* și *Minor, Protagoras , Gorgias, Ion.*

Perioada de maturitate: *Menon, Fedon, Republica, Banchetul, Fedru, Euthidemos, Menexenos, Cratilos.*

Perioada târzie: *Parmenides, Teaitetos, Sofistul, Omul politic, Timeu, Critias, Filebos, Legile.*

Diferitele perioade filosofice sunt caracterizate de schimbări de accent în ceea ce privește interesele gânditorilor, de la cele etice, trecând prin acelea metafizice, la cele epistemologice, însă este vorba doar de schimbări de accent; preocupările filosofice ale lui Platon le înglobează pe toate.

Referințele la pasajele operei lui Platon se fac, de obicei, menționând titlul operei, urmat de numere standard care apar pe marginea paginilor celor mai multe dintre ediții. Aceste numere provin, de fapt, de la numerotația paginilor ediției Stephanus, apărută în 1578, și sunt urmate de o literă (a–e), care împarte fiecare pagină în părți aproximativ egale. Cele mai importante lucrări pentru înțelegerea gândirii lui Platon sunt *Republica,* îndeosebi partea cuprinsă între Cartea 5, 472c și Cartea 7, 541b, și *Fedon.* Alte dialoguri de mare importanță sunt *Banchetul, Teaitetos* și *Sofistul*; orice selecție este însă, într-o anumită măsură, arbitrară. Multe dintre operele lui Platon au apărut în ediții excelente în colecția „Penguin Classics" O ediție aproape completă este E. Hamilton și H. Cairns (ed.), *Plato: collected dialogues* (Princeton, Princeton University Press, 1961). Trebuie să menționăm aici în special lucrarea clasică a lui F.M. Cornford, *Plato's theory of knowledge* (London, Routledge, 1960), care este o ediție adnotată a dialogurilor *Teaitetos* și *Sofistul*; unele dintre opiniile lui Cornford au fost totuși subiecte de controversă: vezi comentariul lui Robin Waterfield în Platon, *Theaetetus* (London, Penguin, 1987). O altă ediție bună, care cuprinde o introducere substanțială și utilă, este Myles Burnyeat și M.J. Levett, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1990). Una dintre controversele majore legate de *Teaitetos* privește relația dintre teoria Formelor a lui Platon și acest dialog. Oricare ar fi rezultatul acestei dispute, se poate susține că este bine ca *Teaitetos* să fie citit în relație cu acele dialoguri în care este prezentată doctrina Formelor — *Fedon, Republica* și *Sofistul.*

Literatura critică despre Platon este extrem de întinsă. De o importanță fundamentală este cartea edificatoare și ușor de citit a lui W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. IV, V (Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 1978). Cu privire la Socrate, vezi W.K.C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971), ca și lucrarea detaliată a lui Gregory Vlastos,

Socrates: ironist and moral philosopher (Cambridge, Cambridge University Press, 1991). O introducere generală clară și plină de prospețime în gândirea greacă este oferită de cartea lui Terence Irwin, *A history of Western philosophy: classical thought*, vol. I (Oxford, Oxford University Press, 1989). Lucrări introductive în opera lui Platon sunt: R.M. Hare, *Plato* (Oxford, Oxford University Press, 1982); Frederick Copleston, *A history of philosophy*, vol. I, Part I (New York, Image Books, 1962); G.C. Field, *The philosophy of Plato* (Oxford, Oxford University Press, 1969); J.E. Raven, *Plato's thought in the making* (Cambridge, Cambridge University Press, 1965); David J. Melling, *Understanding Plato* (Oxford, Oxford University Press, 1988).

Există și alte lucrări, mai dificile și mai analitice: Norman Gulley, *Plato's theory of knowledge* (London, Methuen, 1962); I.M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*, vol. I, II (London, Routledge, 1963); Nicholas P. White, *Plato on knowledge and reality* (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1976); J.C.B. Gosling, *Plato* (London, Routledge, 1973). Mai este, de asemenea, R.C. Cross și A.D. Woozley, *Plato's Republic: a philosophical commentary* (London, Macmillan, 1964). Alte lucrări importante sunt: A.E. Taylor, *Plato: the man and his works*, ediția a șaptea (London Methuen, 1960); G. Vlastos (ed.), *Plato*, vol. I, II (New York, Doubleday, 1971); J.N. Findlay, *Plato: the written and unwritten doctrines* (London, Routledge, 1974).

Aristotel

Cea mai mare parte a operelor lui Aristotel, care aveau adeseori forma unor dialoguri, s-a pierdut; volumul impresionant de mare rămas este alcătuit din note pentru prelegeri; s-au păstrat, de asemenea, notițe ale învățăceilor. Probabil că lucrarea fundamentală pentru înțelegerea opiniilor lui Aristotel în privința epistemologiei și metafizicii este *Metafizica*. Mai sunt însă și alte lucrări importante: *Categoriile, De interpretatione, Analitica primă, Analitica secundă, Fizica*. Cea mai bună selecție din operele lui Aristotel în limba engleză este J.L. Ackrill (ed.), *A new Aristotle reader* (Oxford, Clarendon Press, 1987). Operele sale complete în engleză se găsesc în J.A. Smith și W.D. Ross (ed.), *The works of Aristotle translated into English*, 12 vol. (Oxford, Oxford University Press, 1912–1952). De asemenea, Jonathan Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle*, traducere Oxford refăcută, 2 vol. (Princeton, Princeton University Press, 1984).

Cele mai accesibile lucrări introductive în opera lui Aristotel sunt: Jonathan Barnes, *Aristotle* (Oxford, Oxford University Press, 1982); J.L. Ackrill, *Aristotle the philosopher* (Oxford, Oxford University Press, 1981) și A.E. Taylor, *Aristotle*, ediție revizuită (New York, Dover Publications, 1955). Cartea lui W.D. Ross,

Aristotle, ediția a 5-a (London, Methuen, 1953) este mai utilă ca lucrare de referință decât atunci când este citită în întregime.

În ceea ce privește lucrările mai întinse, trebuie să fim selectivi. Trebuie să menționăm îndeosebi cartea lui W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. VI (Cambridge, Cambridge University Press, 1983). O lucrare importantă este G.E.R. Lloyd, *Aristotle: the growth and structure of his thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1968). O carte lucidă și pătrunzătoare este Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle* (London, Faber and Faber, 1963). Alte lucrări excelente sunt: J.H. Randall, *Aristotle* (New York, Columbia University Press, 1960); Henry B. Veatch, *Aristotle* (Bloomington, Indiana University Press, 1974); J.D.G. Evans, *Aristotle* (Brighton, Harvester Press, 1988).

Filosofia medievală

Cea mai accesibilă selecție de fragmente din operele scriitorilor medievali este Arthur Hyman și James J. Walsh (ed.), *Philosophy in the Middle Ages* (New York, Harper and Row, 1967); printre altele, această carte include fragmente din operele lui Augustin, Toma d'Aquino și Ockham.

Există mai multe lucrări generale despre gândirea medievală. Abordarea cea mai curat filosofică se găsește în Frederick Copleston, *Medieval philosophy* (London, Methuen, 1972). De asemenea, David Knowles, *Evolution of medieval thought*, ediția a doua (London, Longman, 1991) și Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham* (London, Penguin, 1958). Mult mai întinsă, însă o operă de mare erudiție, este Etienne Gilson, *History of Christian philosophy in the Middle Ages* (London, Sheed and Ward, 1955) (trad. rom. *Filosofia în Evul Mediu*, București, Humanitas, 1995 — n.tr.). Selecții substanțiale de eseuri se găsesc în A.H. Amstrong (ed.), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967) și Norman Kretzmann, Anthony Kenny și Jan Pinborg (ed.), *The Cambridge history of later medieval philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

Augustin

Numărul operelor lui Augustin este imens, însă multe dintre acestea reiau idei expuse înainte; sunt prea multe titluri pentru a le cita aici individual. Scrierile sale se împart, după forma lor, în trei categorii: predici, tratate și scrisori. Selecții din operele lui Augustin se găsesc în W.J. Oates (ed.), *Basic writings of Saint Augustine*, 2 vol. (New York, Random House, 1948) și Vernon J. Bourke (ed.), *The essential Augustine* (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1974). Cele mai bune opere ale lui Augustin sunt *Confesiunile* (trad. engl.de R. Pine-Coffin,

Confessions, London, Penguin, 1961) și *Cetatea lui Dumnezeu* (trad. engl. de H. Bettenson, *The city of God,* London, Penguin, 1984).

Discuțiile referitoare la conținutul specific filosofic al gândirii lui Augustin sunt destul de puține. Cele mai utile, ca puncte de plecare, se găsesc în Frederick Copleston, *A history of philosophy*, vol. II, Part. I (New York, Image Books, 1950) și în eseul lui R.A. Markus, intitulat „Augustine", din lucrarea D.J. O'Connor (ed.), *A critical history of Western philosophy* (London, Macmillan, 1985, prima ediție 1964). O lucrare dedicată lui Augustin, care se ocupă de gândirea sa filosofică, este Christopher Kirwan, *Augustine* (London, Routledge, 1989); însă unii ar putea considera că aplicarea la gândirea lui Augustin a metodelor filosofiei analitice moderne este inadecvată. Mai este, de asemenea, R.A. Markus (ed.), *Augustine: a collection of critical essays* (London, Macmillan, 1972). O altă lucrare despre Augustin este cea a lui Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford, Oxford University Press, 1986); preocupările acesteia sunt însă de natură mai mult teologică.

Toma d'Aquino

Scrierile lui Toma d'Aquino au dimensiuni gigantice. Anthony Kenny, în cartea sa despre Toma d'Aquino, ilustrează acest lucru prin sublinierea faptului că dimensiunile unei singure opere, relativ minore, a lui d'Aquino, intitulată *Probleme controversate referitoare la adevăr*, reprezintă mai mult de jumătate din dimensiunea operelor care ne-au rămas de la Aristotel. Toma d'Aquino își datorează imensa operă, în parte, faptului că a dictat-o unor secretari. Lipsa de spațiu nu ne îngăduie menționarea individuală a tuturor operelor lui Toma d'Aquino. Cele mai bine cunoscute lucrări sunt cele două *Summae: Summa contra gentiles*, tipărită în cinci volume sub titlul *On the truth of the Catholic faith*, de către A.C. Pegis, J.F. Anderson, V.J. Bourke, C.J. O'Neill (trad.), New York, Random House, 1955–1957 și *Summa Theologiae,* 60 vol., ediție engleză Blackfriars (London, Eyre and Spottiswoode, 1963–1975), care a apărut într-un singur volum ca *Summa Theologiae: a concise translation,* Timothy McDermott (ed.), London, Methuen, 1991. Alte lucrări esențiale pentru înțelegerea gândirii lui Toma d'Aquino sunt: *Quaestiones disputatae*, care se referă la o diversitate de subiecte teologice și religioase, și *De ente et essentia*. O selecție accesibilă din operele lui Toma d'Aquino este Cristopher Martin (ed.), *The philosophy of Thomas Aquinas: introductory readings* (London, Routledge, 1989). Selecții utile din operele lui Toma d'Aquino sunt A.C. Pegis (ed.), *Basic writings of St Thomas Aquinas*, 2 vol. (New York, Random House, 1945) și selecția încă și mai comprimată, într-un singur volum, A.C. Pegis (ed.) *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (New York, Random House, 1948).

Lui Toma d'Aquino i s-a acordat, probabil, mai multă atenție decât oricărui alt gânditor medieval; preocupările lucrărilor care i-au fost dedicate sunt însă, în cea mai mare parte a lor, de natură teologică. Un bun ghid filosofic în ceea ce privește gândirea lui Toma d'Aquino este Frederick Copleston, *Aquinas* (London, Penguin, 1955). Un alt ghid excelent, mai recent, însă mai puțin cuprinzător, este Anthony Kenny, *Aquinas* (Oxford, Oxford University Press, 1980). Kenny a editat, de asemenea, și o selecție de eseuri critice despre Toma d'Aquino; însă multe dintre acestea sunt foarte tehnice și dificile: Anthony Kenny (ed.), *Aquinas* (London, Macmillan, 1970). Un eseu introductiv clar este cel al lui Knut Tranøy, „Aquinas", din volumul D.J. O'Connor (ed.), *A critical history of Western philosophy* (London, Macmillan, 1985, prima ediție 1964).

Ockham

Ockham este, în general, considerat ca fiind cel mai important filosof din secolul al XIV-lea, și, în același timp, ultimul dintre marii filosofi scolastici. Așa cum se întâmplă și cu ceilalți filosofi ai Evului Mediu, Ockham a fost în primul rând un teolog și în al doilea rând un filosof. Doctrina creștină era, în vremea sa, în mare măsură fixată; era un cadru de nemodificat în limitele căruia gânditorii erau obligați să lucreze, cu toate că acest sistem al credinței era deschis și anumitor reinterpretări. Contribuția la filosofie a lui Ockham se găsește în cadrul lucrărilor sale teologice și logice. Cele mai importante lucrări, din punct de vedere filosofic, sunt: *Commentary on the sentences (Comentarii la sentințe), Summa logicae* și *Quodlibeta septem*. Cea mai bună selecție introductivă din operele lui Ockham este Philotheus Boehner și Stephen F. Brown (trad. și ed.), *Ockham: philosophical writings*, ediție revizuită (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1990); aceasta conține și textul latin original.

Lucrări cuprinzătoare despre Ockham sunt Gordon Leff, *William of Ockham*, (Manchester, Manchester University Press, 1975) și Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, 2 vol. (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987); trebuie subliniat că ambele lucrări sunt voluminoase. Un bun început pentru studiul lui Ockham este reprezentat de articolul lui Ernest A. Moody, „William of Ockham", din lucrarea Paul Edwards (ed.), *The encyclopedia of philosophy* (London, Collier Macmillan, 1967). Mai este, de asemenea, articolul lui Ruth L. Saw, „Ockham", din D.J. O'Connor (ed.), *A critical history of Western philosophy* (London, Macmillan, 1985, prima ediție 1964). O sursă secundară accesibilă este Frederick Copleston, *A history of philosophy*, vol. III, Part. I (New York, Image Books, 1964); Copleston îi alocă aici un spațiu considerabil lui Ockham. O lucrare mai specializată, dar care se ocupă de ceea ce unii consideră ca fiind cea mai importantă parte a gândirii lui Ockham, este Ernest A. Moody, *The logic of William of Ockham*, ediția a doua (London, Russell and Russell, 1965).

Raționalismul

Descartes

Cele mai importante opere ale lui Descartes pentru înțelegerea filosofiei sale sunt: *Meditații asupra filosofiei prime; Obiecții și răspunsuri; Discurs asupra metodei; Principii de filosofie; Reguli pentru îndrumarea intelectului*. Cel mai bun și mai accesibil punct de plecare sunt *Meditațiile*; acestea trebuie citite în relație cu *Obiecții și răspunsuri*. O bună selecție se găsește în Margaret D. Wilson (ed.), *The essential Descartes* (New York, Mentor Books, 1969); cartea conține, de asemenea, și un util eseu introductiv. O altă selecție excelentă este John Cottingham, Robert Stoothoff și Dugald Murdoch (trad. și ed.), *Descartes: selected philosophical writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989). Cea mai cuprinzătoare versiune în engleză a operelor lui Descartes este John Cottingham, Robert Stoothoff și Dugald Murdoch (trad. și ed.), *The philosophical writings of Descartes*, vol. I, II (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

Există multe cărți bune dedicate filosofiei lui Descartes. Foarte utilă și detaliată este Bernard Williams, *Descartes: a project of pure enquiry* (London, Penguin, 1978). O altă lucrare bună este John Cottingham, *Descartes* (Oxford, Basil Blackwell, 1986). Mai este, de asemenea, Anthony Kenny, *Descartes* (New York, Random House, 1968). O introducere scurtă se găsește în lucrarea lui Tom Sorell, *Descartes* (Oxford, Oxford University Press, 1988). De asemenea, Margaret Wilson, *Descartes* (London Routledge, 1978). O selecție de eseuri se găsește în Willis Doney (ed.), *Descartes* (London, Macmillan, 1968).

Spinoza

Magnum opus-ul esențial pentru înțelegerea gândirii lui Spinoza este *Etica*, scrisă în original în latină, limba universală a intelectualilor medievali. Aceasta a fost începută în 1663 și încheiată în 1675; prudența autorului a făcut ca opera să rămână nepublicată până la moartea sa. În 1663, Spinoza a început să redacteze o prezentare a metafizicii carteziene, intitulată *Principii ale filosofiei carteziene*, pe care a expus-o în forma dovezilor geometrice; însă este limpede că autorul are o viziune critică asupra ceea ce prezintă. Primele manifestări ale filosofiei lui Spinoza se găsesc în *Tratatul despre perfecționarea înțelegerii*, început în 1661, dar rămas neterminat, și, sub formă de proiect, în *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și bunăstarea acestuia*, scris în jurul aceleiași date. A publicat, de asemenea, în 1670, fără să-l semneze, un *Tratat teologico-politic*, în care pleda pentru toleranța religioasă; autorul a fost repede identificat, iar opera interzisă în 1674; a fost ultima scriere publicată în timpul vieții sale. În preajma morții, Spinoza lucra la *Tractatus politicus*.

Ediția definitivă în limba engleză a operelor lui Spinoza referitoare la metafizică și epistemologie, și care include *Etica*, este Edwin Curley (trad. și ed.), *The collected works of Spinoza*, vol. I (Princeton, Princeton University Press, 1985). O versiune mai accesibilă a *Eticii*, cu o traducere mult îmbunătățită datorită reviziei lui G.H.R. Parkinson, este Spinoza, *Ethics* (London, Everyman, 1989); aceasta include, de asemenea, adnotări substanțiale făcute de Parkinson. Disponibilă, însă lipsită de profesionalism este ediția Spinoza, *On the improvement of the understanding, Ethics, Correspondence,* tradusă de R.H.M. Elwes (New York, Dover, 1955).

Cele mai bune cărți pentru a începe studiul filosofiei lui Spinoza sunt sau Stuart Hampshire, *Spinoza* (London, Penguin, 1987), sau Roger Scruton, *Spinoza* (Oxford, Oxford University Press, 1986). Alte introduceri relativ ușoare sunt Edwin Curley, *Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's Ethics* (New Jersey, Princeton University Press, 1988) și Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: an introduction* (New Haven, Yale University Press, 1987). Lucrări de mai mare dificultate, care aplică metode analitice precise gândirii lui Spinoza, sunt R.J. Delahunty, *Spinoza* (London, Routledge, 1985) și Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984).

Leibniz

Leibniz nu și-a adunat niciodată în mod sistematic ideile într-un *magnum opus*, astfel încât, pentru a-l studia, trebuie să ne bazăm pe multele și concisele sale eseuri, care sunt adeseori de o mare limpezime. Cea mai bună selecție restrânsă, conținând lucrările cele mai importante, este G.H. R. Parkinson (ed.), *Leibniz: philosophical writings* (London, Dent, 1973). O selecție mai cuprinzătoare se găsește în Leroy E. Loemker (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: philosophical papers and letters*, ediția a doua (Dordrecht, D. Reidel, 1969). Foarte utilă este Nicholas Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology: an edition for students* (London, Routledge, 1991). De asemenea, Robert Latta (trad.și ed.), *Leibniz: the monadology and other philosophical writings* (Oxford, Oxford University Press, 1971); această lucrare este adnotată și conține o prezentare a filosofiei lui Leibniz.

O excelentă introducere în gândirea lui Leibniz, și care merge până în profunzimea acesteia, este Nicholas Rescher, *Leibniz: an introduction to his philosophy* (Totowa, New Jersey, Rowan and Littlefield, 1979). O introducere mai generală și mai scurtă este G. Ross MacDonald, *Leibniz* (Oxford, Oxford University Press, 1986). O carte meticuloasă este C.D. Broad, *Leibniz: an introduction* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975). O lucrare savant-detaliată este Stuart Brown, *Leibniz* (Brighton, Harvester Press, 1984). O lucrare clasică, deși dificilă, este Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, ediția a doua (London, Allen & Unwin, 1937). O lucrare

importantă este G.H.R. Parkinson, *Logic and reality in Leibniz's metaphysic* (Oxford, Clarendon Press, 1965). O lucrare bună, care analizează filosofia lui Leibniz în complexitatea sa, este Benson Mates, *The philosophy of Leibniz* (Oxford, Oxford University Press, 1986).

Empirismul

O lucrare importantă, dar dificilă, despre filosofii abordați în acest capitol este Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: central themes* (Oxford, Oxford University Press, 1971).

Locke

Din fericire, cele mai multe dintre opiniile lui Locke asupra epistemologiei și metafizicii se găsesc într-o singură operă: *An essay concerning human understanding (Eseu despre înțelegerea omenească)*. Cea mai bună și mai completă ediție a *Eseului* este Peter Nidditch (ed.), *An essay concerning human understanding* (Oxford, Oxford University Press, 1975). Există, de asemenea, și ediții prescurtate, care sunt mai adecvate pentru nespecialiști: A.D. Woozley (ed.), *An essay concerning human understanding* (Glasgow, Fontana, 1977) și John W. Yolton (ed.), *An essay concerning human understanding* (London, Everyman, 1985); ultima are avantajul de a conține o introducere mai lungă și foarte amănunțită.

Există mai multe introduceri în filosofia lui Locke. Accesibilă și utilă este R.S. Woodhouse, *Locke* (Brighton, Harvester Press, 1983). O altă lucrare generală utilă este D.J. O'Connor, *Locke* (New York, Dover, 1967). Două lucrări generale clasice, având o extindere mai mare, sunt Richard I. Aaron, *John Locke*, ediția a treia (Oxford, Clarendon Press, 1971) și James Gibson, *Locke's theory of knowledge and its historical relations* (Cambridge, Cambridge University Press, 1917). Un studiu substanțial este cel al lui Michael Ayers, *Locke*, vol. I: *Epistemology*, vol. II: *Ontology* (London, Routledge, 1991). Lucrări mai specializate importante sunt: John W. Yolton, *Locke and the compass of human understanding* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970) și Peter Alexander, *Ideas, qualities, and corpuscles: Locke and Boyle on the external world* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985). Mai este, de asemenea, John W. Yolton, *Perceptual acquaintance from Descartes to Reid* (Oxford, Blackwell, 1984). Există mai multe selecții valoroase de eseuri despre Locke, și îndeosebi I.C. Tipton (ed.), *Locke on human understanding* (Oxford, Oxford University Press, 1977); de asemenea, J.L. Mackie, *Problems from Locke* (Oxford, Oxford University Press, 1987) și C.B. Martin și D.M. Amstrong, *Locke and Berkeley* (London,

Macmillan, 1969). Cea mai bună lucrare despre viața lui Locke este Maurice Cranston, *John Locke: a biography* (Oxford, Oxford University Press, 1985).

Berkeley

Cele mai importante opere pentru înțelegerea filosofiei lui Berkeley sunt *A treatise concerning the principles of human knowledge (Tratat despre principiile cunoașterii omenești)* și *Three dialogues between Hylas and Philonous (Trei dialoguri între Hylas și Philonous)*; din fericire, nici unul dintre acestea nu este foarte lung. Alte opere semnificative sunt *An essay towards a new theory of vision (Eseu privind o nouă teorie a înțelegerii)*, *De motu (Despre mișcare)* și volumul de însemnări *Philosophical commentaries (Comentarii filosofice)*. Acestea, ca și alte opere, sunt adunate într-un singur volum în George Berkeley, *Philosophical works*, editat de M.R. Ayers (London, Everyman 1983). O altă selecție într-un singur volum este George Berkeley, *The principles of human knowledge: with other writings*, editată de G.J. Warnock (London, Fontana, 1975). Mai este, de asemenea, George Berkeley, *Principles of human knowledge and three dialogues*, editat de Roger Woodhouse (London, Penguin, 1988). Operele complete ale lui Berkeley se găsesc în A.A.Luce și T.E. Jessop (ed.), *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (London, Nelson, 1948–1957).

Există mai multe lucrări excelente despre Berkeley. Cea mai bună lucrare introductivă scurtă este J.O. Urmson, *Berkeley* (Oxford, Oxford University Press, 1982). O lucrare bună, de mai mare întindere, dar mult mai dificilă, este George Pitcher, *Berkeley* (London, Routledge, 1984). Alte lucrări de mare calitate sunt G.J. Warnock, *Berkeley* (London, Penguin, 1969); Jonathan Dancy, *Berkeley: an introduction* (Oxford, Basil Blackwell, 1987); A.C. Grayling, *Berkeley: the central arguments* (London, Duckworth, 1986). Selecții valoroase de articole sunt John Foster și Howard Robinson (ed.), *Essays on Berkeley* (Oxford, Clarendon Press, 1985) și C.B. Martin și D.M. Amstrong, *Locke and Berkeley: a collection of critical essays* (London, Macmillan, 1969). Cea mai bună biografie este A.A. Luce, *The life of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (Edinburgh, Nelson, 1949).

Hume

Cele două opere majore după care trebuie judecată filosofia lui Hume sunt *A treatise of human nature (Tratat despre natura umană)* și mai târziile *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals (Cercetări referitoare la înțelegerea umană și la principiile moralei)*. *Tratatul* a avut un ecou slab la data primei sale apariții; crezând că acest lucru s-a datorat modului de expunere, Hume și-a reformulat ideile în *Cercetări*. Relația dintre cele două

opere este complexă; ceea ce se poate spune este că există atât diferențe de stil, cât și de substanță între ele.

Există mai multe ediții bune din *Tratatul* lui Hume: L.A. Selby-Bigge (ed.), *A Treatise of Human Nature* (Oxford, Clarendon Press, 1968); Ernest C. Mossner (ed.), *A Treatise of Human Nature* (London, Penguin, 1984); D.G.C. Macnabb (ed.), *A Treatise of Human Nature* (Glasgow, Fontana, 1987); în ceea ce privește *Cercetările*, există L.A. Selby-Bigge (ed.), lucrare revizuită de P.H. Nidditch, *Enquiries*, ediția a treia (Oxford, Clarendon Press, 1975).

În privința cărților despre Hume, introduceri excelente sunt Terence Penelhum, *Hume* (London, Macmillan, 1975) și D.G.C. Macnabb, *David Hume* (Oxford, Basil Blackwell, 1966). O lucrare scurtă și utilă este A.E. Ayer, *Hume* (Oxford, Oxford University Press, 1980). O carte de o importanță fundamentală pentru interpretarea filosofiei lui Hume este Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume* (London, Macmillan, 1941). O lucrare bună, care analizează gândirea lui Hume în profunzimea sa, este Barry Stroud, *Hume* (London, Routledge, 1977). Lucrări mai specializate sunt: John Passmore, *Hume's intentions*, ediția a treia (London, Duckworth, 1980); Robert J. Fogelin, *Hume's skepticism in the Treatise of Human Nature* (London, Routledge, 1985); David Pears, *Hume's system: an examination of the first book of his Treatise* (Oxford, Oxford University Press, 1990). O selecție de eseuri se găsește în V.C. Chappell (ed.), *Hume* (London, Macmillan, 1968). Cea mai bună biografie a lui Hume este E.C. Mossner, *The life of David Hume*, ediția a doua (Oxford, Oxford University Press, 1980).

Idealismul transcendental

Kant

Viziunea lui Kant asupra epistemologiei și metafizicii este expusă în două opere principale: Immanuel Kant, *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as a science (Prolegomene la orice metafizică viitoare care va fi capabilă să se prezinte pe sine ca știință)* Manchester, Manchester University Press, 1971 și Immanuel Kant, *Critique of pure reason (Critica rațiunii pure)*, London, Macmillan, 1976, care este traducerea cea mai competentă în limba engleză, semnată de Norman Kemp Smith, și care conține atât versiunea din 1781, cât și pe aceea din 1787, ale *Criticii*.

Există multe cărți bune despre Kant în engleză. Expuneri introductive bune sunt Frederick Copleston, *A history of Western philosophy*, vol. VI, Part. I, II (New York, Image Books, 1964), Roger Scruton, *Kant* (Oxford, Oxford University Press, 1982) și John Kemp, *The philosophy of Kant* (Oxford, Oxford University Press, 1979). Lucrarea lui Stephen Körner, *Kant* (London, Penguin, 1977),

conține o viziune critică plină de prospețime. De asemenea, utilă este A.C. Ewing, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (London, Methuen, 1938). Lucrarea lui Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (London, Macmillan, 1923), este valoroasă ca ghid pentru *Critica rațiunii pure*. C.D. Broad, *Kant: an introduction* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) este un studiu detaliat, clar și edificator. O lucrare utilă este Ralph C.S. Walker, *Kant* (London, Routledge, 1978). Mai este, de asemenea, H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 vol. (London, Allen & Unwin, 1936). Un ghid cuprinzător este Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992). Cărți care trec mult dincolo de simpla expunere sunt: P.F. Strawson, *The bounds of sense* (London, Methuen, 1978), Jonathan Bennett, *Kant's Analytic* (Cambridge, Cambridge University Press, 1966) și *Kant's Dialectic* (Cambridge, Cambridge University Press, 1974); cartea lui Strawson dovedește în cele din urmă multă înțelegere pentru ideile lui Kant, în timp ce aceea a lui Bennett este extrem de analitică. Un studiu detaliat este cel al lui Paul Guyer, *Kant and the claims of knowledge* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987). O altă lucrare care merită citită este W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1975). Cartea lui Ernest Cassirer, *Kant's life and thought* (New Haven, Yale University Press, 1981) aduce completări în ceea ce privește cadrul intelectual și originea ideilor lui Kant.

Filosofia germană târzie

Hegel

Operele filosofice ale lui Hegel sunt, de obicei, lungi și dificile; a scris mult, noi rezumându-ne să menționăm aici titlurile cele mai importante: Hegel, *The phenomenology of spirit (Fenomenologia spiritului)*, trad. în engleză de A.V. Miller (Oxford, Oxford University Press, 1977); *Lectures on the philosophy of history (Prelegeri de filosofie a istoriei)*, trad. în engleză de J. Sibree (New York, Dover, 1956); *Science of logic (Știința logicii)*, trad. în engleză de A.V Miller (London, Allen & Unwin, 1969); *Philosophy of right (Filosofia dreptului)*, trad. în engleză de T.M. Knox (Oxford, Clarendon Press, 1942). Opera care dă o imagine de ansamblu a filosofiei sale este Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, publicată în trei părți: *Logica* (trad. în engleză de W. Wallace ca *Logic*: Oxford, Clarendon Press, 1975), *Filosofia naturii* (trad. în engleză de A.V. Miller ca *Philosophy of nature*: Oxford, Clarendon Press, 1970) și *Filosofia spiritului* (trad. în engleză de A.V. Miller ca *Philosophy of mind:* Oxford, Clarendon Press,

1971). Utilă este și selecția de fragmente M.J. Inwood (ed.), *Hegel: selections* (London, Macmillan, 1989).

Există o mulțime de introduceri bune în filosofia lui Hegel. O prezentare generală excelentă, care iese în evidență prin claritatea și abordarea sa ordonată, este W.T. Stace, *The philosophy of Hegel* (London, Macmillan, 1924). O introducere generală mai scurtă este Peter Singer, *Hegel* (Oxford, Oxford University Press, 1983). O altă lucrare introductivă este Richard Norman, *Hegel's phenomenology: a philosophical introduction* (Brighton, Sussex University Press, 1976). O lucrare importantă este Ivan Soll, *An introduction to Hegel' metaphysics* (Chicago, University of Chicago Press, 1969). O selecție utilă de eseuri este M.J. Inwood (ed.), *Hegel* (Oxford, Oxford University Press, 1985). Lucrări voluminoase despre Hegel sunt Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) și cercetarea analitică a lui M.J. Inwood, *Hegel* (London, Routledge, 1983). Mai este, de asemenea, J.N. Findlay, *Hegel: a reexamination* (London, Allen & Unwin, 1958). Un îndreptar de lectură utilă în ceea ce-l privește pe Hegel este M.J. Inwood, *A Hegel dictionary* (Oxford, Blackwell, 1992).

Nietzsche

Lucrările lui Nietzsche sunt neobișnuite dacă sunt privite ca opere filosofice; ele conțin o imensă varietate de stiluri literare: argumente, povestiri, aforisme, metafore, polemici și hiperbole. Pluralismul stilului lui Nietzsche poate fi interpretat ca o încercare a autorului de a se delimita de filosofia tradițională, astfel încât lucrările sale să fie înțelese ca fiind începutul unei noi filosofii. Amintim mai jos unele dintre cele mai importante opere ale lui Nietzsche, în ordinea cronologică a creării lor (au fost scrise între 1882 și 1888).

Nașterea tragediei, tradusă în engleză de Walter Kaufmann ca *The birth of tragedy* (New York, Vintage Books, 1966); *Omenesc, prea omenesc*, trad. în engleză de R.J. Hollingdale ca *Human, all too human* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988); *Aurora*, trad. în engleză de R.J. Hollingdale ca *Daybreak* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982); *Știința veselă*, trad. în engleză de Walter Kaufmann ca *The gay science* (New York, Vintage Books, 1964); *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. în engleză de R.J. Hollingdale ca *Thus spoke Zarathustra* (London, Penguin, 1980); *Dincolo de bine și de rău*, trad. în engleză de Walter Kaufmann ca *Beyond good and evil* (New York, Vintage Books, 1966); *Despre genealogia moralei*, trad. în engleză de Walter Kaufmann și R.J. Hollingdale ca *On the genealogy of morals* (New York, Vintage Books, 1969); *Amurgul idolilor*, trad în engleză de R.J. Hollingdale ca *Twilight of the idols* (London, Penguin, 1982); *Antichristul*, trad. în engleză de R.J. Hollingdale ca *The antichrist* (London, Penguin, 1982); *Ecce homo,* trad. în engleză sub același titlu de R.J. Hollingdale (London, Penguin, 1979); *Voința de putere*,

trad.în engleză de Walter Kaufmann și R.J. Hollingdale ca *The will to power* (New York, Vintage Books, 1968). Mai este, de asemenea, *Nachlass*, care constă într-un mare număr de însemnări fragmentare.

Un bun punct de plecare pentru parcurgerea filosofiei lui Nietzsche este compendiul selectiv R.J. Hollingdale (trad. și ed.), *A Nietzsche reader* (London, Penguin, 1977). Există mai multe selecții la îndemână din operele lui Nietzsche: Walter Kaufmann (trad.), *Basic writings of Nietzsche* (New York, Random House, 1968), care conține *Nașterea tragediei, Dincolo de bine și de rău, Despre genealogia moralei, Cazul Wagner, Ecce homo;* Walter Kaufmann (trad.), *The portable Nietzsche* (New York, Viking Press, 1954), care conține *Așa grăit-a Zarathustra, Amurgul idolilor, Antichristul, Nietzsche contra Wagner.*

Este important să observăm că există divergențe semnificative în ceea ce privește interpretarea lui Nietzsche. Lucrări despre Nietzsche care merg în profunzimea gândirii sale sunt: Alexander Nehamas, *Nietzsche: life as literature* (Harvard, Harvard University Press, 1985); Arthur C. Danto, *Nietzsche as philosopher* (New York, Columbia University Press, 1980); Richard Schacht, *Nietzsche* (London, Routledge, 1983). Cea mai bună introducere de mici dimensiuni este Michael Tanner, *Nietzsche* (Oxford, Oxford University Press, 1994). Un studiu valoros este cel al lui Maudemarie Clark, *Nietzsche on truth and philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990). Mai este, de asemenea, Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy* (London, Athlone Press, 1983). O selecție excelentă de eseuri al căror scop este înlesnirea înțelegerii gândirii lui Nietzsche este Robert C. Solomon și Kathleen M. Higgins, *Reading Nietzsche* (Oxford, Oxford University Press, 1988). O lucrare mai generală este Walter Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, ediția a patra (Princeton, Princeton University Press, 1974). Un studiu interesant este cel al lui Ruediger H. Grimm, *Nietzsche's theory of knowledge* (New York, Walter de Gruyter, 1977); din păcate însă, nu traduce citatele din Nietzsche. De asemenea, bună este lucrarea lui John T. Wilcox, *Truth and value in Nietzsche: a study of his metaethics and epistemology* (Michigan, Michigan University Press, 1974). Cea mai bună prezentare a vieții lui Nietzsche, care se referă și la filosofia sa, este Ronald Hayman, *Nietzsche: a critical life* (New York, Oxford University Press, 1980).

Filosofia analitică

Cea mai bună introducere în subiectul tratat de acest capitol este probabil J.O. Urmson, *Philosophical analysis* (Oxford, Oxford University Press, 1967). Trebuie menționat însă că punctul de vedere al lui Urmson este unul critic. Despre Frege, se pot afla mai multe din Anthony Kenny, *Frege* (London, Penguin, 1995).

Russell

Lista completă a operelor lui Russell ar fi prea lungă pentru a fi expusă aici. O mare parte a activității intelectuale de tinerețe a lui Russell a fost dedicată aspectelor tehnice ale matematicii și logicii matematice, însă unele dintre acestea au și semnificație filosofică. Opera dedicată acestor domenii se regăsește, parțial, în volumul *The principles of mathematics (Principiile matematicii)*, prima ediție 1903, a doua 1937 London, Allen & Unwin), și culminează cu lucrarea monumentală scrisă împreună cu A.N. Whitehead, *Principia mathematica*, 3 vol. (Cambridge, Cambridge University Press, 1910–1913). Mai este, de asemenea, Russell, *Introduction to mathematical philosophy (Introducere în filosofia matematică)*, London, Allen & Unwin, 1919. Lista de mai jos cuprinde opere ale căror preocupări sunt preponderent filosofice. Russell și-a schimbat unele opinii de-a lungul vieții; cea mai bună introducere în filosofia sa este Bertrand Russell, *My philosophical development (Evoluția mea ca filosof)*, London, Allen & Unwin, 1959, care trebuie citită în relație cu opera sa anterioară *The problems of philosophy (Problemele filosofiei)*, 1912, Oxford, Oxford University Press, 1978. Pentru a dobândi o idee de ansamblu asupra filosofiei lui Russell, trebuie cercetate și opiniile sale de mai târziu asupra problemelor centrale ale filosofiei, opinii expuse în *An inquiry into meaning and truth (O cercetare referitoare la sens și adevăr)*, 1940, London, Penguin, 1965 și *Human knowledge: its scope and limits (Cunoașterea umană: scopul și limitele sale)*, London, Allen & Unwin, 1948. Alte opere importante ale lui Russell sunt: *Our knowledge of the external world (Cunoașterea noastră privitoare la lumea exterioară)*, 1914, ediția a treia (London, Allen & Unwin, 1926); *Mysticism and logic (Misticism și logică)*, 1917, London, Penguin, 1954; *The analysis of mind (Analiza spiritului uman)*, London, Allen & Unwin, 1921; *The analysis of matter (Analiza materiei)*, London, Allen & Unwin, 1927; *An outline of philosophy (O schiță a filosofiei)*, London, Allen & Unwin, 1927; *History of Western philosophy (Istoria filosofiei occidentale)*, London, Allen & Unwin, 1945; *Logic and knowledge (Logică și cunoaștere)*, London, Unwin Hyman, 1956.

În ceea ce privește lucrările despreRussell, una dintre cele bune este A.J. Ayer, *Russell* (London, Fontana, 1972); de asemenea, A.J. Ayer, *Russell and Moore: the analytical heritage* (London, Macmillan, 1971). De mai mare întindere și detaliată este R.M. Sainsbury, *Russell* (London, Routledge, 1979). O lucrare detaliată și pe alocuri dificilă este David Pears, *Bertrand Russell and the British tradition in philosophy* (London, Fontana, 1972). Mai există, de asemenea, o selecție de eseuri, P.A. Schilpp (ed.), *The philosophy of Bertrand Russell* (New York, Tudor Publishing Company, 1951). Un grupaj valoros de eseuri, care se ocupă cu atenția cuvenită de opera de mai târziu a lui Russell, este C. Wade Savage și C. Anthony Anderson (ed.), *Rereading Russell: essays on Bertrand*

Russell's metaphysics and epistemology (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. XII), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

Wittgenstein

Faptul că Wittgenstein apare în două capitole separate în această carte (cap. 8 și 11) reflectă distincția dintre filosofia sa de tinerețe și cea de mai târziu. Toate cărțile lui Wittgenstein, cu excepția lucrării *Tractatus logico-philosophicus* din 1921, au fost publicate după moartea sa, când multe dintre manuscrisele și însemnările sale au fost adunare în cărți. Filosofia sa de tinerețe se găsește în Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), tradus în engleză de D.F. Pears și B. McGuiness (London, Routledge, 1974), ediție care, în forma sa *hardback*, conține și textul german original. Mai există și o altă traducere, anterioară, a *Tractatus*-ului, făcută de C.K. Ogden și F.P. Ramsey (London, Routledge, 1955), care conține, de asemenea, textul german și care a fost verificată de Wittgenstein. Utilă este și lucrarea Wittgenstein, *Notebooks (Caiete de însemnări, 1914–1916)*, tradusă și editată de G.H. von Wright și G.E.M. Anscombe (Oxford, Basil Blackwell, 1979).

În prezentarea cărților despre Wittgenstein, există o oarecare suprapunere între bibliografia capitolului 8 și cea a capitolului 11, datorită faptului că unele lucrări se ocupă atât de filosofia sa de tinerețe, cât și de cea de mai târziu.

Dintre cărțile dedicate gândirii lui Wittgenstein în general, o bună introducere este cea a lui Anthony Kenny, *Wittgenstein* (London, Penguin, 1973). Introduceri generale utile mai sunt: A.C. Grayling, *Wittgenstein* (Oxford, Oxford University Press, 1989); David Pears, *Wittgenstein* (Glasgow, Fontana, 1977). Alte lucrări care analizează gândirea lui Wittgenstein ca întreg sunt: R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, ediția a doua (London, Routledge, 1987); David Pears, *The false prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy*, 2 vol. (Oxford, Clarendon Press, 1987, 1988); Derek Bolton, *An approach to Wittgenstein's philosophy* (London, Macmillan, 1979); P.M.S. Hacker, *Insight and illusion*, ediția a doua (Oxford, Oxford University Press, 1987). O selecție foarte voluminoasă de eseuri se găsește în Stuart Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein: critical arguments*, vol. I–IV (London, Croom Helm, 1986).

Lucrări care se ocupă de filosofia de tinerețe a lui Wittgenstein sunt: H.O. Mounce, *Wittgenstein's Tractatus: an introduction* (Oxford, Basil Blackwell, 1981); Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford, Basil Blackwell, 1960); Max Black, *A companion to Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge, Cambridge University Press, 1964); G.E.M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London, Hutchinson, 1959). O selecție valoroasă este I.M. Copi și R.W. Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (London, Routledge, 1966).

Informații biografice despre Wittgenstein se găsesc în Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: a memoir* (London, Oxford University Press, 1962) și B.F. McGuiness, *The young Wittgenstein* (London, Duckworth, 1988). Biografia cea mai completă este Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius* (London, Cape, 1990). Evaluări generale ale gândirii lui Wittgenstein și articole despre filosofia sa se găsesc în K.T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy* (Sussex, Harvester Press, 1978).

Fenomenologia și existențialismul

Husserl

Husserl a scris foarte mult; cu toate că există o ediție standard a operelor sale în limba germană, diversele traduceri în engleză îi apar cititorului ca o mulțime uluitoare de lucrări. Numărul mare de opere ale lui Husserl reflectă, în parte, măsura în care el și-a regândit și reformulat în mod constant opiniile. Probabil că introducerea concisă cea mai bună este Husserl, *The idea of phenomenology (Fenomenologia)*, tradusă de William P. Alston și George Nakhnikian (The Hague, Martinus Nijhoff, 1964). Mai este, de asemenea, opera relativ scurtă Husserl, *The Paris lectures (Conferințele de la Paris)*, tradusă de Peter Koestenbaum (The Hague, Martinus Nijhoff, 1985). Ambele lucrări conțin eseuri introductive utile scrise de traducători. Există o extrem de concisă introducere în fenomenologie scrisă de Husserl, care a apărut inițial sub titlul „Fenomenologia" în *Encyclopedia Britanica*, ediția a 14-a, 1929; aceasta este retipărită într-o traducere mai bună în Peter McCormick și Frederick A. Elliston (ed.), *Husserl: shorter works* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981); lucrarea conține și alte eseuri scurte ale lui Husserl. Dintre operele sale mai lungi, probabil că *Ideas: a general introduction to pure phenomenology (Idei: o introducere generală în fenomenologia pură)*, tradusă în engleză de W.R. Boyce Gibson (London, Allen & Unwin, 1931), este cea mai bună expunere a fenomenologiei sale. Dintre celelalte opere lungi, cele mai importante sunt: Edmund Husserl, *Logical investigations (Cercetări logice)*, publicată prima oară în 1901, revizuită în 1913, ediția a doua, tradusă în engleză de J.N. Findlay (London, Routledge, 1970); *Cartesian meditations (Meditații carteziene)*, tradusă în engleză de D. Cairns (The Hague, Martin Nijhoff, 1973); *The crisis of European sciences and transcendental philosophy (Criza științelor europene și filosofia transcendentală)*, tradusă în engleză de David Carr (Evanston, Northwestern University Press, 1970). Mai este, de asemenea, lucrarea scurtă Husserl, *Phenomenology and the crisis of philosophy: philosophy as a rigorous science and philosophy and the crisis of European man (Fenomenologia și criza filosofiei: filosofia ca*

știință riguroasă și filosofia și criza omului european), tradusă în engleză de Quentin Lauer (New York, Harper and Row, 1965).

O excelentă introducere în gândirea lui Husserl și în fenomenologie în general este David Steward și Algis Mickunas, *Exploring phenomenology*, ediția a doua (Athens, Ohio, Ohio University Press, 1990). O altă introducere generală este Michael Hammond, Jane Howarth și Russell Keat, *Understanding phenomenology* (Oxford, Basil Blackwell, 1991). Dintre studiile mai ample și mai detaliate despre Husserl, foarte utile sunt David Bell, *Husserl* (London, Routledge, 1990) și J.J. Kockelmans, *A first introduction to Husserl's phenomenology* (Pittsburg, Duquesne University Press, 1967). Există, de asemenea, selecții utile de eseuri în J.J.Kockelmans (ed.), *Phenomenology: the philosophy of Edmund Husserl and its interpretation* (New York, Double Day, 1967); Frederick A. Elliston și Peter McCormick (ed.), *Husserl: expositions and appraisals* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977); E. Pivčević (ed.), *Phenomenology and philosophical understanding* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975). O lucrare clasică și cuprinzătoare, care acoperă întreaga istorie a fenomenologiei, este Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement*, 2 vol., ediția a doua (The Hague, Martinus Nijhoff, 1971). Un studiu aprofundat al fenomenologiei se găsește în Josef Seifert, *Back to „things in themselves"* (London, Routledge, 1987). Relațiile dintre fenomenologia continentală și filosofia analitică sunt abordate în Harold A. Durfee (ed.), *Analytic philosophy and phenomenology* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1976).

Sartre

Cea mai substanțială operă filosofică într-un singur volum a lui Jean-Paul Sartre este *Being and Nothingness: an essay on phenomenological ontology (Ființa și neantul: un eseu de antologie fenomenologică)*, 1943, tradusă în engleză de Hazel E. Barnes (London, Methuen, 1977). Alte opere filosofice ale lui Sartre sunt: *Imagination (Imaginația)*, 1936, tradusă în engleză de Forrest Williams (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962); *The transcendence of the ego: an existentialist theory of consciousness (Transcendența eului: o teorie existențialistă a conștiinței)*, 1936, tradusă în engleză de Forrest Williams și Robert Kirkpatrick (New York, Noonday Press, 1957); *The psychology of the imagination (Psihologia imaginației)*, 1940, tradusă în engleză de Bernard Frechtman (London, Methuen, 1972); *Existentialism and humanism (Existențialism și umanism)*, 1946, tradusă în engleză de Philip Mairet (London, Methuen, 1948); *Literary and philosophical essays (Eseuri literare și filosofice)*, tradusă în engleză de Annette Michelson (London, Hutchinson, 1968). Romanele și piesele de teatru ale lui Sartre conțin, de asemenea, multe elemente filosofice; un bun exemplu, o dată ce cititorul sesizează aspectele sale filosofice, este romanul *Nausea (Greața)*, London, Penguin, 1976.

Există mai multe lucrări excelente despre filosofia lui Sartre. O introducere bună și clară este Arthur C. Donato, *Sartre* (London, Fontana, 1975). O lucrare utilă este Mary Warnock, *The philosophy of Sartre* (London, Hutchinson, 1972). Mai sunt, de asemenea, Peter Caws, *Sartre* (London, Routledge, 1984); A.R. Manser, *Sartre* (London, Athlone Press, 1966); Marjorie Grene, *Sartre* (Washington D.C., University Press of America, 1983). Cei care vor să abordeze *Ființa și neantul* ar putea fi ajutați de lucrarea lui Joseph S. Catalano, *A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness* (Chicago, Chicago University Press, 1980). O selecție de eseuri despre Sartre se găsește în P.A. Schlipp (ed.), *The philosophy of Jean-Paul Sartre* (La Salle, Illinois, Open Court, 1981). Lucrări despre relația dintre viața și opera lui Sartre sunt: Ronald Hayman, *Writing against: a biography of Sartre* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1986) și Annie Cohen-Solal, *Sartre: a life* (London, Minerva, 1991).

Gânditori etichetați ca fiind existențialiști, în afară de Sartre, mai sunt Soren Kierkegaard (1813–1855), Karl Jaspers (1883–1969), Gabriel Marcel (1889–1973) și Martin Heidegger (1889–1976). Probabil că, dintre aceștia, figurile centrale sunt Heidegger și Sartre, în ciuda obiecțiilor pe care aceștia le-au adus etichetării lor drept „existențialiști"

Pentru o introducere generală în existențialism, lucrarea cea mai clară și mai atrăgătoare este David E. Cooper, *Existentialism* (Oxford, Basil Blackwell, 1990). O altă operă utilă este Mary Warnock, *Existentialism* (Oxford, Oxford University Press, 1970). O utilă trecere în revistă este Alasdair MacIntyre, „Existentialism", în *A critical history of Western philosophy*, editată de D.J. O'Connor (London, Macmillan, 1985, prima ediție 1964). Utilă, atât în ceea ce privește punerea în evidență a originilor intelectuale ale existențialismului, cât și pentru prezentarea gândirii existențialiste înseși, este Robert C. Solomon, *From rationalism to existentialism* (New York, University Press of America, 1972). O selecție de eseuri interesantă și accesibilă este Robert C. Solomon, *From Hegel to existentialism* (Oxford, Oxford University Press, 1987). Eseuri de prezentare a filosofilor importanți socotiți adeseori ca fiind existențialiști se găsesc în H.J. Blackham, *Six existentialist thinkers: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre* (London, Routledge, 1961).

Pozitivismul logic și falsifiaționismul

Ayer

Opera fundamentală pentru studiul gândirii lui Ayer din perioada în care a adoptat pozitivismul logic este A.J. Ayer, *Language, truth and logic (Limbă, adevăr și logică)*, 1936, ediție revizuită în 1946 (London, Penguin, 1975). Aceasta

ne pune la dispoziție o frumoasă și limpede introducere în doctrinele centrale ale pozitivismului logic în general, cu toate că există câteva diferențe importante între ideile lui Ayer și cele ale mișcării pozitivismului logic. Ediția revizuită din 1946 conține o nouă „Introducere"; aceasta ar putea fi considerată mai degrabă un apendix, întrucât conține răspunsuri la criticile care i s-au adus după prima ediție, ca și o anumită reelaborare a ideilor care, în anumite cazuri, modifică doctrina inițială; atitudinea practică este ca „Introducerea" să fie citită după ce a fost parcurs textul propriu-zis.

Cei care vor să înțeleagă ideile de mai târziu ale lui Ayer, concepute după ce s-a distanțat de pozitivismul logic, trebuie să consulte, printre alte opere, A.J. Ayer, *The problem of knowledge (Problema cunoașterii)*, 1956, London, Penguin, 1964 și *The central questions of philosophy (Problemele centrale ale filosofiei)*, 1973, London, Penguin, 1977; de asemenea, două cărți de eseuri, A.J. Ayer, *Metaphysics and common sense (Metafizica și simțul comun)*, London, Macmillan, 1969 și *The concept of a person (Conceptul de persoană)*, London, Macmillan, 1973. Ayer a mai scris și alte opere importante.

O selecție utilă de eseuri dedicate pozitivismului logic al lui Ayer este Barry Gower (ed.), *Logical positivism in perspective: essays on Language, Truth and Logic* (London, Croom Helm, 1987). Pentru o lucrare detaliată care discută filosofia lui Ayer în general, vezi John Foster, *Ayer* (London, Routledge, 1985); excelentul prim capitol al acestei cărți este dedicat pozitivismului logic al lui Ayer. Mai există, de asemenea, un volum de eseuri dedicate lui Ayer, care conține și răspunsurile sale: G.F. Macdonald (ed.), *Perception and identity* (London, Macmillan, 1979). Un alt volum substanțial de eseuri este Lewis Hahn (ed.), *The philosophy of A.J. Ayer* (La Salle, Illinois, Open Court Publishing, 1992).

Dintre figurile centrale ale pozitivismului logic, amintim pe Morris Schlick (1882–1936), Rudolf Carnap (1891–1970), Otto Neurath (1882–1945) și Friedrich Waismann (1896–1959); influența acestui grup a fost considerabilă.

Cea mai bună carte introductivă despre pozitivismul logic în general este Oswald Hanfling, *Logical positivism* (Oxford, Basil Blackwell, 1981); mai este, de asemenea, un volum de exegeze: Oswald Hanfling (ed.), *Essential readings in logical positivism* (Oxford, Basil Blackwell, 1981). Un alt volum este A.J. Ayer (ed.), *Logical positivism* (Glencoe, Illinois, Free Press, 1959). Deși nu este scrisă de autori care îmbrățișează pozitivismul logic, o carte de eseuri valoroase, semnificativă pentru pozitivismul logic, este și Herbert Feigl și Wilfred Sellars (ed.), *Readings in philosophical analysis* (New York, Appleton-Century-Croft, 1949).

Popper

Încă de la publicarea primei sale opere majore, viziunea filosofică a lui Popper a fost extrem de consistentă și unitară. Opera sa s-a concentrat în special

asupra epistemologiei, filosofiei științei și filosofiei politice. Probabil că cea mai bună introducere în gândirea sa este Karl R. Popper, *Conjectures and refutations (Suspiciuni și negări)*, 1963, ediția a patra (London, Routledge, 1972), care trebuie citită în relație cu interesanta sa autobiografie intelectuală *Unended quest (Căutări fără sfârșit)*, ediția a patra (London, Routledge, 1992). Originea unei mari părți din gândirea lui Popper de mai târziu se găsește în *Logik der Forschung*, tradusă în engleză ca *The logic of scientific discovery (Logica descoperirii științifice)*, 1959, London, Hutchinson, 1977. Ideile sale sunt dezvoltate în *Objective knowledge (Cunoașterea obiectivă)*, Oxford, Clarendon Press, 1979. Opiniile lui Popper în ceea ce privește filosofia spiritului sunt expuse într-o carte pe care a scris-o împreună cu John C. Eccles: *The self and its brain (Eul și creierul său)*, New York, Springer International, 1977. Argumentele lui Popper referitoare la filosofia politică sunt strâns legate de epistemologia sa, și se găsesc în *The open society and its enemies (Societatea deschisă și dușmanii săi*, 1945, 2 vol. (London, Routledge, 1966) și în *The poverty of historicism (Mizeria istoricismului)*, 1957, London, Routledge, 1961. Având subtitlul general *From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery (De la Post-scriptum la Logica descoperirii științifice)*, au apărut trei volume din opera lui Popper: W.W. Bartley III (ed.), *Realism and the aim of science; The open universe: an argument for indeterminism; Quantum theory and the schism in physics (Realismul și scopul științei; Universul deschis: o pledoarie pentru indeterminism; Teoria cuantică și schisma din științele fizice)*, London, Hutchinson, 1982–1983. Mai este, de asemenea, Karl R. Popper, *In search of a better world: lectures and essays from thirty years (În căutarea unei lumi mai bune: prelegeri și eseuri elaborate de-a lungul a treizeci de ani)*, London, Routledge, 1992.

Există o seamă de lucrări excelente despre gândirea lui Popper. O introducere bună de mici dimensiuni este Bryan Magee, *Popper* (London, Fontana, 1982). Mai extinse și mai detaliate sunt Anthony O'Hear, *Popper* (London, Routledge, 1980) și T.E. Burke, *The philosophy of Popper* (Manchester, Manchester University Press, 1983). Mai este, de asemenea, un volum de eseuri critice scrise de diverși autori: P.A. Schilpp (ed.), *The philosophy of Karl Popper*, 2 vol. (La Salle, Illinois, Open Court, 1977); acesta include și răspunsuri ale lui Popper.

Opiniile lui Popper, îndeosebi acelea referitoare la natura rațiunii, la filosofia științei și la epistemologie, pot fi mai bine înțelese dacă sunt puse în relație cu alte lucrări din aceste domenii, inclusiv cu acelea critice la adresa sa, care expun poziții alternative. Cărți excelente despre aceste probleme sunt Anthony O'Hear, *An introduction to the philosophy of science* (Oxford, Oxford University Press, 1990); A.F. Chalmers, *What is this thing called science?*, ediția a doua (Milton Keynes, Open University Press, 1982); W. Newton-Smith, *The rationality of science* (London, Routledge, 1981). O lucrare care abordează problemele dintr-un

punct de vedere mai istoric este Derek Gjertsen, *Science and philosophy: past and present* (London, Penguin, 1989).

Filosofia lingvistică

Wittgenstein

Opera cea mai importantă pentru înțelegerea filosofiei de mai târziu a lui Wittgenstein, publicată postum, în 1953, este *Philosophical investigations (Cercetări filosofice)*, editată de G.E.M. Anscombe și R. Rhees (Oxford, Basil Blackwell, 1974). *The blue and brown books (Caietele albastru și maro)* ale lui Wittgenstein, editate de R.R. Rhees (Oxford, Basil Blackwell, 1975), pot fi probabil folosite ca o introducere în gândirea sa de mai târziu. Dintre celelalte opere ale sale, cele mai importante sunt: *On certainty (Despre certitudine)*, editată de G.E.M. Anscombe și G.H. von Wright (Oxford, Basil Blackwell, 1979) și *Zettel*, editată de G.E.M. Anscombe și G.H. von Wright (Oxford, Basil Blackwell, 1967). Alte opere semnate Wittgenstein sunt: *Remarks on the foundations of mathematics (Remarci asupra fundamentelor matematicii)*, editată de G.H. von Wright și R. Rhees (Oxford, Basil Blackwell, 1978); *Philosophical remarks (Remarci filosofice)*, editată de R. Rhees (Oxford, Basil Blackwell, 1975); *Philosophical grammar (Gramatică filosofică)*, editată de R. Rhees (Oxford, Basil Blackwell, 1969).

Așa cum am spus în bibliografia dedicată capitolului 8, multe dintre cărțile despre Wittgenstein se ocupă atât de filosofia sa de tinerețe, cât și de cea de mai târziu; lucrările care analizează filosofia lui Wittgenstein ca un tot unitar sunt amintite în bibliografia capitolului 8.

Există divergențe interpretative însemnate în ceea ce privește filosofia sa de mai târziu. O lucrare excelentă despre filosofia de mai târziu este Oswald Hanfling, *Wittgenstein's later philosophy* (London, Macmillan, 1989). Alte lucrări importante sunt: Norman Malcolm, *Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought* (Oxford, Basil Blackwell, 1986) și E.K. Specht, *The foundations of Wittgenstein's late philosophy* (Manchester, Manchester University Press, 1967). Mai este, de asemenea, S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language* (Oxford, Basil Blackwell, 1982). Volume de eseuri despre filosofia de mai târziu sunt: George Pitcher (ed.), *Wittgenstein: the philosophical investigations* (London, Macmillan, 1968) și Alice Ambrose și Morris Lazerowitz (ed.), *Ludwig Wittgenstein: philosophy and language* (London, Allen & Unwin, 1972). Un studiu extrem de detaliat asupra *Cercetărilor filosofice* se găsește în volumele: G.P. Baker și P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: meaning and understanding* (Oxford, Basil Blackwell, 1980, 1983); G.P. Baker și P.M.S. Hacker, *An*

analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations (Oxford, Basil Blackwell, 1980); P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: meaning and mind* (Oxford, Basil Blackwell, 1990).

Filosofia recentă

În studiul filosofiei recente, lectura directă a operelor filosofilor contemporani nu poate fi înlocuită cu nimic. Dăm mai jos o selecție din operele filosofilor menționați în capitolul 12. Bibliografiile apar în aceeași ordine în care apar filosofii în capitolul 12. Ne-am rezumat la prezentarea cărților; există, bineînțeles, multe articole apărute în reviste, care nu sunt amintite.

Există câteva lucrări generale relevante pentru studiul filosofiei recente. Ultimele capitole din opera lui John Passmore, *A hundred years of philosophy*, ediția a doua (London, Penguin, 1966) conțin materiale despre filosofia recentă; de asemenea, John Passmore, *Recent philosophy* (London, Duckworth, 1985) este cea mai bună trecere în revistă a filosofiei recente. Mai este A.J. Ayer, *Philosophy in the twentieth century* (London, Allen & Unwin, 1982). Un volum util de eseuri scrise de filosofi recenți — printre care Hampshire, Davidson, Strawson și Kripke — este Ted Honderich și Myles Burnyeat (ed.), *Philosophy as it is* (London, Penguin, 1979). Cărți care se concentrează asupra problemelor filosofice așa cum sunt acestea puse de filosofia recentă sunt: Anthony O'Hear, *What philosophy is* (London, Penguin, 1985); A.R. Lacey, *Modern philosophy* (London, Routledge, 1982); Jonathan Dancy, *Introduction to contemporary epistemology* (Oxford, Blackwell, 1985).

Gilbert Ryle: *The concept of mind (Conceptul de spirit)*, 1949; *Dilemmas (Dileme)*, 1954; *Collected papers. 1929–1968 (Opere: 1929–1968)*, 1971.

Nelson Goodman: *The structure of appearance (Structura aparenței)*, 1951; *Fact, fiction and forecast (Fapte, ficțiuni și predicții)*, 1955; *The languages of art (Limbajele artei)*, 1968; *Problems and projects (Probleme și proiecte)*, 1972; *Ways of worldmaking (Moduri de a construi lumea)*, 1978.

W.V.O. Quine: *Methods of logic (Metode ale logicii)*, 1962; *From a logical point of view (Dintr-un punct de vedere logic)*, 1953; *Word and object (Cuvânt și obiect)*, 1960; *The Ways of Paradox and other essays (Modalitățile paradoxului și alte eseuri)*, 1966, ediție revizuită în 1976, *Ontological Relativity and other essays (Relativitatea ontologică și alte eseuri)*, 1969; *Philosophy of logic (Filosofia logicii)*, 1970; *The web of belief (Vălul credinței)*, 1970; *The roots of reference (Originea referinței)*, 1974; *Pursuit of truth (Căutarea adevărului)* 1990.

J.L. Austin: Philosophical papers (Opere filosofice), 1961; *Sense and sensibilia (Sensul și lucrurile sensibile)*, 1962; *How to do things with words (Ce să facem cu cuvintele)*, 1962.

Stuart Hampshire: Spinoza (1951), ediție revizuită 1987); *Thought and action (Gândire și acțiune)* (1959); *Freedom of the individual (Libertatea individului)* (1965, ediție nouă în 1975); *Modern writers and other essays (Scriitori moderni și alte eseuri)* (1972); *Freedom of mind (Libertatea spiritului) (1972); Two theories of morality (Două teorii ale moralei)*, 1977.

Donald Davidson: Essays on action and events (Eseuri despre acțiune și evenimente), 1982; *Inquiries into truth and interpretation (Cercetări asupra adevărului și interpretării)*, 1985.

P.F. Strawson: Introduction to logical theory (Introducere în teoria logică), 1952; *Individuals (Indivizi)*, 1959; *The bounds of sense (Limitele sensului)*, 1966; *Logico-linguistic papers (Opere logico-lingvistice)*, 1971; *Subject and predicate in logic and grammar (Subiectul și predicatul în logică și gramatică)*, 1974; *Freedom and Resentment and other essays (Libertate și resentiment și alte eseuri)*, 1974; *Skepticism and naturalism: some varieties (Scepticism și naturalism: câteva însemnări)*, 1985; *Analysis and metaphysics: an introduction to philosophy (Analiză și metafizică: o introducere în filosofie)*, 1992.

Thomas S. Kuhn: The Copernican revolution (Revoluția copernicană), 1957; *The structure of scientific revolution (Structura revoluției științifice)*, 1962, ediție adăugită 1970; *The essential tension (Tensiunea esențială)*, 1977.

Paul Feyerabend: Against method (Împotriva metodei), 1975; *Science in a free society (Știința într-o societate liberă)*, 1978; *Philosophical papers: Realism, rationalism, scientific method*, vol. I, *Problems of empiricism*, vol. II (*Opere filosofice: realism, raționalism, metodă științifică*, vol. I, *Probleme ale empirismului*, vol. II), 1981; *Frege*, 1973; *Elements of intuitionism (Elemente de intuiționism)*, 1977; *Farewell to reason (Despărțirea de rațiune)*, 1987; *Three dialogues on knowledge (Trei dialoguri despre cunoaștere)*, 1991;

Michael Dummett: Truth and other enigmas (Despre adevăr și alte enigme), 1978; *The interpretation of Frege's philosophy (Interpretarea filosofiei lui Frege)*, 1981; *Frege and other philosophers (Frege și alți filosofi)*, 1991; *The logical basis of metaphysics (Temeiurile logice ale metafizicii)*, 1991.

Richard Rorty: Philosophy and the mirror of nature (Filosofia și oglinda naturii), 1979; *Consequences of pragmatism (Consecințe ale pragmatismului)*, 1982; *Contingency, irony, and solidarity (Contingență, ironie și solidaritate)*, 1988; *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers I (Obiectivitate, relativism și adevăr: opere filosofice I)*, 1990; *Essays on Heidegger and others:*

philosophical papers II (Eseuri despre Heidegger și alți gânditori: opere filosofice II), 1991.

John R. Searle: *Speech acts: an essay in the philosophy of language (Acte de vorbire: un eseu de filosofie a limbii)*, 1969; *Expression and meaning (Expresie și sens)*, 1979; *Intentionality (Intenționalitatea)*, 1983.

Saul Kripke: *Naming and necessity (Denominație și necesitate)*, 1972, republicată în 1980; *Wittgenstein on rules and private languages (Wittgenstein despre reguli și limbi individuale)*, 1982.

POSTFAȚĂ

Colecția care se deschide cu această lucrare este intitulată „Inițieri în filosofie" De e *inițieri*? Cuvântul vine din latinescul *initiatio* care înseamnă inițiere (în misterele religioase), celebrare solemnă de mistere (ocazional, verbul *initio* desemna și acțiunea de a boteza). Prin extindere: admiterea (intrarea) într-o religie, un cult, o societate secretă, o stare socială particulară etc. — bine păzite, toate, împotriva divulgării „revelației" constitutive și a oricărei penetrații alogene. *Le petit Robert* consemnează trei accepțiuni ale cuvântului francez *initiation* (acțiunea de a iniția): 1 – admiterea în mistere (vezi *mistagoge*); 2 – introducere în cunoașterea lucrurilor secrete, ascunse, dificile (vezi *educație*); 3 – acțiunea de a da cuiva sau de a căpăta primele elemente (ale unei științe, ale unei arte, ale unui joc, ale unei practici, ale unui mod de viață; vezi *învățare, instrucție*; exemplu: *inițiere în filosofie, în matematici*). Enumerarea urmează, vădit, cursul unei laicizări progresive a ceea ce, la origine, era ținut în proximitatea inițierii ritualice în mistere mitico-religioase.

Titlul acestei colecții apelează, desigur, la înțelesul „profan" al inițierii, deși, în virtutea unei bune, firești și inevitabile contagiuni semantice, termenul mai păstrează ecouri ale sensurilor dintâi, preluate, suprimate și resemnificate potrivit liniilor de forță, disponibilităților și constrângerilor câmpului precis de întrebuințare. Adică mai trimite — oblic, discret, prin ricoșeu... — la mistere, la introducerea în lucruri secrete, ascunse, dificile, ca și la efectele paideice, formative, „anagogice" ale praxisului inițiatic: convertire, transformare interioară care înalță, libertate spirituală, maturizare întru spirit, schimbare de regim ontologic-existențial....

Înțelesul acesta, fie el și profan, împreună cu amintitele conotații — amintirea cuvântului însuși —, oricât de estompate, convine titlului colecției cu atât mai mult cu cât în joc nu este Filosofia concepută ca Sistem dogmatic oarecum muzeal, având a fi transmis ca atare după figurile unei exteriorități pe care mintea ar trebui să și-o însușească în felul re-prezentării și re-producerii neutrale, unanime, cvasianonime. Se urmărește, dimpotrivă, educarea, cultivarea spiritului filosofic, in-ducerea stării de filosofare, a conștiinței filosofice și a conștienței de filosofie. Să ne amintim de fraza celebră a lui Kant: Dintre toate științele

rațională (*a priori*), numai matematica poate fi învățată, dar niciodată filosofia (decât doar istoric); cel mult se poate învăța *filosofarea*, pentru bunul motiv că filosofia ca disciplină riguroasă a rațiunii pure nici nu există (încă). Ea este o simplă Idee despre o știință posibilă, nicăieri dată *in concreto*, dar de care încercăm să ne apropiem pe diferite căi. Și atunci, n-ar mai putea fi vorba decât de o gimnastică frivolă a unei inteligențe vide, radical indiferente față de materia ocazională asupra căreia se aplică, de orientarea și ținta, mereu mișcătoare, versatile ale întreprinderilor sale? Se știe că gânditorul de la Königsberg făcea o distincție importantă între conceptul *scolastic* al filosofiei și conceptul ei *cosmic* (sau universal). În sens scolastic, filosofia se referă numai la abilitate, este o teorie a abilității. Artist al rațiunii (filodox), filosoful aspiră doar la cunoașterea speculativă, fără să-l intereseze în ce măsură aceasta contribuie la scopul final al rațiunii omenești. El nu face decât să prescrie reguli pentru aplicarea rațiunii în tot soiul de scopuri banale. Cu totul altfel ni se înfățișează filosofia dacă o considerăm din perspectivă universală. Referindu-se la utilitate, iar nu la abilitate, ea este o teorie a înțelepciunii, știința despre raportul oricărei cunoașteri cu scopurile ultime ale rațiunii omenești. Filosofiei ca legislatoare a rațiunii nu îi mai corespunde un artist al rațiunii, ci un legislator al acesteia. Regulilor prescrise de artistul rațiunii le iau locul maximele supreme ale aplicării rațiunii noastre.

Două calități — citim în *Logica* lui Kant — trebuie să întrunească filosoful: cultura talentului și abilitatea de a o aplica la oricare scopuri; abilitatea în aplicarea oricărui mijloc în vederea oricăror scopuri. Dar, preciza el, cele două calități trebuie să fie reunite, „căci fără cunoștințe nu vei deveni niciodată filosof, dar nici cunoștințele singure nu te vor face vreodată filosof, dacă nu se adaugă o reunire corespunzătoare a tuturor cunoștințelor și abilităților și o înțelegere a concordanței acestora cu cele mai înalte scopuri ale rațiunii umane". Așadar, abilitatea trebuie subordonată utilității (înțelepciunii), artistul rațiunii trebuie să dea ascultare legislatorului rațiunii (ca Idee regulativă, căci acesta nu poate fi identificat cu persoana singulară a nici unui filosof).

Cum să înveți filosofarea? Prin exerciții și prin aplicarea propriei rațiuni. Pentru cel ce vrea să învețe a filosofa, toate sistemele filosofice îi vor apărea numai ca istorii al aplicării rațiunii, respectiv, obiecte de exersare ale talentului filosofic. Gânditor independent, adevăratul filosof, departe de a-i imita servil pe alții, trebuie să-și aplice rațiunea liber și personal. Și pentru a deprinde exercițiul gândirii independente, recomanda Kant, „trebuie să avem în vedere mai degrabă *metoda* de aplicare a rațiunii noastre decât tezele înseși la care ajungem prin această aplicare.

Ceva esențial din spiritul *Luminilor* răzbate în constatările, prescripțiile și mai ales speranțele kantiene. De altminteri, însuși autorul *Criticilor* consideră că „epoca luminilor" efectuează un salt extraordinar: ieșirea omului din minorat, din incapacitatea de a se folosi de mintea sa fără să fie dirijat de altcineva. Omul

însuși este răspunzător de acest minorat, datorită lipsei sale de hotărâre și curaj în a gândi cu mintea proprie. De unde și faimoasa deviză: *sapere aude!* Am spune că mutația semnalată de Kant evocă, până la un punct (și ca să ne întoarcem la semnificațiile primare ale lui *initiatio*), vechile mistere ale inițierii tribale, în special riturile inițiatice de pubertate — și ele, cum ar zice Eliade, operatori practico-simbolici ai unei mutații ontologice a regimului existențial. Re-descrisă în termeni moderni, inițierea din societățile arhaice pune capăt „omului natural" pentru a-l introduce pe novice în „cultură". Se trece astfel de la ignoranță la știință, de la anarhia copilărească la libertatea organizată. Inițiatul este un nounăscut; el moare în condiția de copil, adică de neștiință și iresponsabilitate, de „profan", și își asumă un alt mod de a fi: adult, „trezit", responsabil.

Colecția își propune, în felul ei (și dând aici termenilor kantieni un înțeles mai larg și mai liber), să-l familiarizeze pe cititorul „profan" cu regulile și abilitățile filosofului-artist, dar și să transgreseze cercul strâmt al filosofiei de școală, al „jocului cu mărgele de sticlă" (unde stăpânește *magister ludi*) și să-l deschidă conceptului universal sau cosmic al filosofiei (unde stăpânește Idealul înțeleptului), care interesează pe fiecare om și pe toți oamenii. Dar pentru ca un asemenea interes să nu rămână pur veleitar, trecerea prin „chinul" actelor de formare, de inițiere în „meșteșugul gândirii" nu este nicidecum superfluă. Nu poți cuceri libertatea de care ești capabil și nu te poți folosi de ea cu deplină eficacitate dacă nu dai curs, sistematic și prin voință deliberată, îndemnului kantian de a-ți lua curajul să gândești cu mintea proprie. Independent de modul în care *Aufklärung*-ul este interpretat azi — ca un proiect rămas neîmplinit și trebuind a fi reluat și reînnoit ori ca un proiect modern care nu a fost părăsit, uitat, ci literalmente distrus —, *sapere aude*! va însoți mereu, cu paradigmaticul său imperativ, experiența necesară, care se repetă cu oricare dintre noi, a ieșirii din minorat, a devenirii ca adult, responsabil, „trezit"

De ce „inițieri" (în filosofie)? Pluralul acesta nedeterminat (ne-hotărât, ne-hotărâtor, care nu pune hotare ferme) marchează, gramatical, o multitudine de trasee, de exerciții, de abordări (metafilosofice, logico-metodologice, istorico-filosofice...) care rămâne principial deschisă. El ne sugerează, în subsidiar, și o posibilă coordonare și organizare a inițierilor, după desenul unei căi întortocheate care însă nu-și pierde ținta, al unui arbore genealogic, al unui graf ori, mai direct vorbind închipuirii, după imaginea dinamică a unei scări. O scară care va fi ducând undeva, cu fiecare treaptă cucerită, dar poate niciodată la un capăt definitiv, absolut ultim, unde ni s-ar dărui, în sfârșit, Adevărul necondiționat.

Omul, s-a spus, este un *self-interpreting animal*. Nemijlocit, interpretarea (și implicit construcția-edificarea) de sine este opera — un fel de endosculptură — a interpretului lăuntric. Maestrul din afară, pe care seria acum începută i-l va aduce începătorului mereu aproape, nu poate opera eficace decât prin interpretul-sculptorul dinăuntru: acesta trebuie trezit și pus la treabă. Vom accepta, noi

cititorii, cu neprefăcută modestie și dorință de formare intelectual-spirituală, că, potrivit metaforei care vine, se pare, de la Bernardus din Chartres (sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea), „suntem niște pitici urcați pe umerii unor uriași; vedem mai mult și mai departe decât ei, dar nu pentru că privirea noastră ar fi mai pătrunzătoare, nici pentru că am fi mai înalți, ci pentru că statura lor uriașă ne ridică, ne înalță"? Uriașii ne ajută să urcăm pe umerii lor numai dacă îi facem să renască în și prin și întru urcușul nostru. Altfel rămân, cum se întâmplă prea adesea, mumii monumentale exhibate în muzeele de arheologie a spiritului omenesc.

Nu vor lipsi, din această colecție, inițierile istorico-filosofice. Menirea lor este aceea de a resuscita momentele fondatoare, întemeietoare ale gândirii și culturii. Nu ca simple începuturi temporale, ci în intenția de a le trece din condiția unor fapte și isprăvi de altădată în forme și modele legitime de întoarcere a fragmentării vieții actuale la sursele unificatoare ale ființei trăite în elementul meditației care gândește. „Istoria filosofiei nu este probabil decât o conștiință crescândă a dificultății de a gândi" (Lévinas). Și ce poate fi mai stimulator pentru educarea unui spirit filosofic decât o refacere pe cont propriu a experienței unei asemenea dificultăți? Frecventarea constantă a marilor gânditori, în absența căreia inițierile istorico-filosofice promise de această colecție nu au nici o șansă de bună rodire, poate trece asupra noastră, și cu ajutorul secund al acesteia, arta-știința gândirii care merge pe picioarele ei, dansează, cântă... Ne poate învăța, deopotrivă, arta-știința dezvățului. A dezvățului de reflexe și deprinderi care imobilizează gândirea, o fixează în exterioritatea reprezentării, în autohipnotismul demersului delirant raționalizator, în lene ritualizată care doar mimează munca. Un rol important îl poate juca aici demontarea jucăuș-serioasă a unor „mașini de gândit" care, abia așa, mai pot da de gândit. Nu la rețete de gândire se cuvine, așadar, să ne așteptăm. Încercările de inițiere cheamă, cu expresia consacrată de Ignațiu de Loyola, la „exerciții spirituale" prin care demersul și discursul filosofării „tehnice" ni se revelează a se înrădăcina în opțiuni și alegeri existențiale și a se răsfrânge asupra lor (vezi, între altele, Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică*?). Este și aceasta o cale de a regăsi „conceptul cosmic" al filosofiei, conceptul ei universal-lumesc. Vedem atunci cum filosoful și, prin el, cel ce se „inițiază" în filosofie, coboară (și/sau urcă) în spațiul public unde are a-și înscrie, mai mult sau mai puțin durabil și eficace, prezența nu doar ca filosof, ci și, pur și simplu (citește: impur și complex!), ca membru al cetății.

Dacă aceste inițieri istorico-filosofice nu mai operează o sacralizare inițiatică a „originii", ele nici nu nesocotesc sistematic, nu depreciază și nu denigrează momentele inițiatoare, tatonările inventive, mutațiile paradigmatice. Pentru a le sesiza mai bine originalitatea și a ne deschide mai eficace lucrării lor modelatoare întru spirit nu este suficient să ne „cufundăm" în tradițiile pe care le marchează ca temeiuri și repere mereu active, (re)memorabile. A zis Domnul către Avram:

„ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu" (*Facerea*, 12, 1). Iată o provocare și o promisiune pe care le întâlnește și inițierea filosofică. Nu vor lipsi, din această colecție, lucrări care să-l scoată pe cititor din țara sa, din rudenia sa, din casa tatălui său..., din limba mamei sale și să-l aducă în țara pe care i-o vor arăta. Nu neapărat ca să-l abandoneze acolo, „străin", „depeizat". Mai curând ca să realizeze o experiență spirituală care să-l sporească și să-l facă (mai) conștient de comoara îngropată sub cenușa căminului său. Ca în faimoasa parabolă hassidică, „dezgropată" și comentată cu inteligență simpatizantă de Heinrich Zimmer: numai după o călătorie pioasă într-o țară străină depărtată ni se poate dezvălui semnificația chemării lăuntrice care ne călăuzește căutarea. Și este semnificativ faptul că cel ce ne revelează sensul misterioasei noastre călătorii interioare trebuie să fie el însuși un străin, de o credință și o rasă diferite.

De acest ordin trebuie să fie și fructul călătoriilor mijlocite de colecția noastră prin locuri și tradiții culturale „exotice": diferența, alteritatea, contrastul vor opera, în particular, ca modalități de punere în evidență a singularității traiectoriei (și traseelor) urmate de gândirea filosofică denumită generic „europeană" sau „occidentală", cu presupozițiile ei uitate, îngropate sub cenușa căminului propriu, cu elementele ei de hazard și finalitate „locale". Se poate urca astfel la bi(pluri)furcații cruciale, unde drumurile gândirii se despart și unde condițiile lor de posibilitate, invizibile dinăuntrul tradițiilor pe care le-au generat și în care s-au resorbit, ștergându-se, ne devin iarăși accesibile.

Așa procedează, între alții, François Julien, într-o carte recentă (*Un sage sans idée ou l'autre de la philosophie*, 1998), care va fi inclusă în colecție. El vrea să deconstruiască filosofia și cultura occidentale plecând de la punctul de vedere *exterior* care este gândirea chineză. Nu trebuie să ne mai întrebăm, remarcă sinologul și filosoful francez, până unde, sau în ce sens, tradiția chineză este filosofică, ci mai degrabă să ne folosim de ea în mod filosofic. El îi frecventează pe vechii gânditori din China pentru a dobândi o viziune exterioară asupra propriei noastre tradiții și în primul rând asupra categoriilor indo-europene care au informat-o. „Prin acest ocol, ne este dată o șansă de a descoperi inconștientul nostru filosofic (ale cărui *parti pris*-uri teoretice sunt prea ascunse ca să ne apară ca atare și să se impună, în consecință, ca o «evidență»)." (F. Julien, „La pensée fondatrice de la Chine", în *Histoire de la philosophie, I, Les Pensées fondatrices*, dir. J. Russ, 1993 — un tratat inițiatic-inițiator care, de asemenea, va intra în colecție). Raportarea la gândirea chineză ne ajută să recunoaștem acel „pact ontoteologic" care se dezvăluie pretutindeni la temeliile reflecției noastre. Un studiu comparativ atent ne permite să observăm că unele întrebări pe care noi ni le punem, pe care nu putem să nu ni le punem, plecând de la tradiția noastră, nu se pun, nu au a se pune în contextul chinez. Nu este vorba, pentru François Julien, de o gândire care ar fi rămas, cum credea Hegel, în faza copilăriei, oprită la

stadiul „cosmologic", în pragul „onto"- și „teo"-logiei, considerate superioare; este vorba de o înțelepciune, o reflecție care s-a dezvoltat favorizând nu conceptul, nu teoria, nu demersurile clasificatoare, nici rigorile bivalenței logice și exigențele ideii de adevăr, ci o comprehensiune *procesivă* a realității, o logică a imanenței, globalitatea, reglarea spontană, congruența.... Devenim astfel mai sensibili la originalitatea și unicitatea tradiției filosofice occidentale: reconsiderând-o din afara țării tale, a rudeniei tale, a casei tatălui tău, îi distingi mai clar presupozițiile care au f(ec)undat-o, te bucuri mai din plin de creativitatea ei teoretică specifică. Dacă, în pofida numelui său, filo-sofia europeană a ocultat într-un fel, cu ambiția ei speculativă, înțelepciunea și a făcut-o indiscernabilă, o călătorie hermeneutică în „heterotopia" (Foucault) tradiției chineze ne poate dezvălui înțelepciunea ca pe o altă posibilitate a gândirii decât cea pe care a dezvoltat-o, cu precădere, filosofia. Acest *altul* ne ajută atunci să înțelegem mai bine diferența noastră de moștenitori ai filosofiei grecești și ai iudeo-creștinismului. Ni se deschide perspectiva de a reconsidera filosofia, cum spune Julien, mai de departe, de a urca iarăși la ne-gânditul ei, de a interoga alegerile ei implicite, pre-judecățile ei „îngropate". În acest fel, deschizându-se altor inteligibilități, filosofia se va putea întoarce asupră-și mai lucid pentru a lua cunoștință de ce anume a pierdut ea constituindu-se ca atare, de ce anume nu a mai putut să gândească în elementul ei și a trebuit să compenseze prin misterul religiei ori prin puterile poeziei. Faptul că filosofia occidentală s-a universalizat — ori mai curând s-a standardizat — acum, exportându-se pretutindeni, nu schimbă cu nimic caracterul ei de aventură particulară din punct de vedere genealogic. Ceea ce se urmărește, în definitiv, nu este o relativizare gratuită, nici o ierarhizare orgolioasă, nici, cu atât mai puțin, o calomniere într-un sens sau altul a celor două personaje conceptuale — înțeleptul chinez și filosoful european. Scopul este acela ca ele să poată sfârși prin a dialoga, admițând, împreună cu Hubert Grenier (*La connaissance philosophique*, 1973 — o altă lucrare care va fi reținută în colecție), că, „în absența unui minimum de acord, dezacordul este de neconceput. Un dezacord total nu are sens. Nu mai este decât un fapt brut. Atunci disputa nici nu mai poate continua, ea face loc războiului care se naște nu din imposibilitatea acordului, ci din imposibilitatea dezacordului. Nu se mai reușește nici măcar să se înțeleagă diferendul"

Într-o remarcă din 1931, Wittgenstein nota: Auzim mereu spunându-se că filosofia nu realizează propriu-zis nici un progres, că ne preocupă încă aceleași probleme filosofice care îi preocupau deja pe greci. Dar cei ce spun așa ceva nu înțeleg rațiunea lucrului observat: aceea că limba noastră a rămas identică sieși și ea ne înclină mereu spre aceleași întrebări. „Câtă vreme va exista un verb «a fi» care va părea că funcționează precum verbele «a mânca» și «a bea», câtă vreme vor exista adjectivele «identic», «adevărat», «fals»,«posibil» [...], oamenii se vor izbi mereu de aceleași dificultăți enigmatice și vor contempla cu o expresie neclintită lucrul căruia nici o explicație nu pare a-i putea veni de hac."

Adevărul „de lucru" al acestei remarci, dacă și cât va fi fiind, nu poate fi „experiat" decât ascultând — cum o face și Jean Pierre Faye (*Qu'est-ce que la philosophie*, 1997 – altă piesă a colecției) — multiplul limbilor care gândesc: chineză, indiană, arabă, ebraică, marea pleiadă europeană a limbilor. O ureche prevenită și exersată își dă seama că intraductibilele asupra cărora s-a insistat atâta (*Logos, Dao, Dassein...*) sunt, de fapt, excesiv traductibile și că vocabula filosofică e cuvântul ce-și este sieși comentariul său infinit. Limbile gândirii se caută între ele și formează o rețea — rețeaua filosofiei. Cel ce o străbate „realizează" că fiecare limbă este un laborator al gândirii, că singularitățile lexicale sau sintactice ale fiecărei limbi sunt tot atâtea dispozitive ale acestui laborator. Colecția de față ambiționează să fie și o călătorie prin multiplul limbilor care produc, modelează și modulează figurile gândirii.

Vom învăța, poate, cu această colecție, ceva din arta-știința călătoriei spre „ceea ce merită să interogăm": călătorie care, cu vorbele lui Heidegger, nu este o simplă aventură, ci o întoarcere la locul natal. Adăugăm, hegelian: la un loc natal secund și ilimitat, in(de)finit transmutabil — loc al spiritului care este pretutindeni la el acasă.

Filosofii și filosofiile cu care urmează să dialogăm ne îmbie cu chemarea de a le fi interpretul în chiar efortul nostru de *self-interpreting*. O traducem prin versurile lui Netzsche, ele însele traduse:

De mă dezvălui, eu mă-nvăluiesc:
Nu pot să-mi fiu un interpret firesc.
Doar cine-și suie propriul drum mereu
Va lumina aprins și chipul meu.
(Nietzsche, *Știința voioasă, Preludiu în rime germane*, 23, *Interpretare*, trad. Simon Dănilă).

Această colecție este hărăzită a-l îndruma pe cel interesat, binevoitor și binerăbdător să-și suie propriul drum, să lumineze chipul uriașilor, „uriețându-se" el însuși cât îi va sta-n puteri. Va ieși poate astfel din „minorat" și din „filodoxie" îndeajuns de matur pentru a-și face ale sale, liberator, versurile aceluiași Nietzsche:

Trăiesc sub acoperișul meu,
Pe nimeni nu l-am urmat fidel,
Și-am râs de acel maestru eu
Ce însuși nu și-a râs de el.

Sub semnul acestei întoarceri îngândurate și surâzătoare la „locul natal", „pe pragul casei", deschidem colecția „Inițieri în filosofie"

În „Bilanțul" cu care își încheia schița unei panorame a modernității (*La marche des idées contemporaines*, 1994), Jacqueline Russ spunea că mersul ideilor contemporane ne invită la un nou efort de gândire, „pentru ca omul să poată rămâne stăpân al destinului său" Și se întreba — deschizând astfel o așteptare și un apel: „Va ști oare filosofia să-și asume această sarcină exaltantă, singura ei justificare profundă?" Între dogmele care mor (ideologii, utopii, mituri, sisteme, doctrine...) și vidul care amenință, între fundamentele ultime abandonate ca iluzorii și relativismele dizolvante pentru care nici un reper, nici o valoare nu mai pot orienta căutările, nu mai pot susține pretinsele noastre certitudini, se afirmă noi moduri de gândire, reorganizări creatoare; asistăm la mutații „care ne conduc fie la fondări noi, fie la o de-fondare radicală ireductibilă la haos" Căci, cu vorbele unui alt poet — Hölderlin — „acolo unde se află pericolul, crește și ceea ce salvează"

Într-adevăr, mutațiile și rupturile considerabile pe care le-a străbătut secolul nostru par a conduce la o paradigmă inedită: „o gândire a *complexului* care acceptă să se exercite *fără fundamente*"

Aducerea în orizontul gândirii și în câmpul exercițiului ei formativ tocmai a pericolului și a ceea ce salvează constituie marea ambiție a acestei colecții. Prea mare, utopică, amăgitoare? Să o considerăm și să o primim în dimensiunea ei omenească, prea omenească... Însoțiți mereu de virilul îndemn kantian: *sapere aude*!

VASILE TONOIU